CĂTĂLIN CIOABĂ

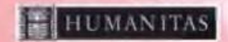
Timp şi temporalitate

Comentariu la conferinţa

Conceptul de timp

de

MARTIN HEIDEGGER



CĂTĂLIN CIOABĂ (n. 1970) Facultatea de Litere (1995) și Facultatea de Filozofie (1997). Bursier DAAD în perioada 1998–1999 la „Albert-Ludwigs-Universität“ Freiburg, unde a lucrat sub îndrumarea heideggeriologului Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Bursier *New Europe College* 1999–2000. A tradus lucrarea *Drumul gîndirii lui Heidegger* de Otto Pöggeler, Editura Humanitas, 1998. Are în pregătire pentru Editura Humanitas traducerea prelegerii heideggeriene *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs/Prolegomene la istoria conceptului de timp* și — în colaborare cu Gabriel Liiceanu — traducerea lucrării *Sein und Zeit / Ființă și timp.*

Cătălin Cioabă

TIMP ȘI TEMPORALITATE

Comentariu la conferința
Conceptul de timp
de
MARTIN HEIDEGGER



HUMANITAS
BUCUREȘTI

Coperta

IOANA DRAGOMIRESCU MARDARE

Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale
CIOABĂ, CĂTĂLIN
Timp și temporalitate: comentariu la conferința „Conceptul de timp" de Martin Heidegger / Cătălin Cioabă.
Bucureşti; Humanitas, 2000
72 p.; 16,5 cm.
ISBN 973-50-0146-2

14(430) Heidegger, M.

ISBN 973-50-0146-2

Acest text citit de Heidegger la Societatea Teologică din Marburg și reconstruit după notele a doi auditori a fost socotit drept „forma originară“ (Gadamer) a lucrării sale de căpătîi, *Sein und Zeit*, apărută în 1927. În puține cuvinte este înfățișată aici, pentru prima oară, problematica apartenenței intime dintre ființă și timp, dintre „a fi“ și orizontul *temporal* din care el își primește de fiecare dată sensul. Teza *temporalității ființei*, ce stă la baza întregii gîndiri a lui Heidegger, este atestată pentru prima oară în acest scurt text sub forma unei analize a ființării temporale prin excelență, *Dasein*-ul uman. Lipsește încă aici acea „filozofie a existenței“ din *Sein und Zeit* care a dat naștere la atîtea răstălmăciri existențialiste ce au pierdut din vedere intenția care-l conduce pe Heidegger în toate analizele sale de detaliu, și anume de a ataca problema ființei ca problemă *unică* a filozofiei. Într-un fel, această conferință este *Sein und Zeit* în oglindă. Acolo totul începe cu problema ființei și se ajunge la timp, aici timpul reprezintă punctul de plecare, înaintîndu-se apoi în direcția problemei ființei. *Dasein*-ul uman este și aici personajul principal. El este chemat să dea un răspuns întrebării „ce este timpul?“.

Despre dificultatea de a concepe timpul

Timpul este unul dintre cele mai familiare lucruri, el intervine permanent în viața noastră de zi cu zi, atunci cînd îl măsurăm în ore, zile sau ani, ca și atunci cînd îl lăsăm să treacă neobservat, cînd „pierdem timpul", sau cînd îl legăm de activitățile noastre. El este luat mereu în calcul, în modul cel mai obișnuit. Însă cu toate că ne este atît de familiar, el devine enigmatic atunci cînd încercăm să-l definim. Întrebarea „ce este timpul?" vine să ne ia prin surprindere, căci, o dată întrebarea pusă, timpul se dovedește a fi unul dintre cele mai inexplicabile lucruri. Astfel, sfîntul Augustin mărturisește: *Quid est enim „tempus"? [...] Si nemo ex me quaerat, scio; si quaerenti explicare velim, nescio.* „Așadar, ce este timpul? Dacă nimeni nu încearcă să afle asta de la mine, știu; dacă însă eu aș vrea să explic noțiunea cuiva care mă întreabă, nu știu."[1] Iar neoplatonicul Simplicius spune: „La întrebarea aceasta, cel mai înțelept dintre oameni abia de poate răspunde."

Timpul se arată, prin urmare, ca fiind greu de prins într-o definiție, în ciuda faptului că ne este atît de familiar. În prelegerea din semestrul de vară al anului 1927, *Grundprobleme der Phänomenologie,* Heidegger observă[2] și el că, într-o primă instanță, sîntem cu totul dezorientați atunci cînd încercăm să lămurim ce este timpul. Și totuși există o ieșire din această dificultate: modul obișnuit de a înțelege timpul a fost foarte devreme exprimat

---

[1] Sfîntul Augustin, *Confesiuni*, p. 405.
[2] GA 24, p. 326.

prin conceptele filozofiei. Fenomenul timpului nu ni se mai sustrage cu totul atunci cînd luăm în seamă această conceptualizare a sa. Însă chiar și atunci cînd înțelegerea timpului este exprimată sub forma unui concept și fenomenul devine în mod simțitor mai inteligibil, nu trebuie să încetăm a-l privi cu prudență și în mod critic. Căci tocmai dificultatea inițială de a concepe timpul ne face să ne întrebăm acum dacă interpretarea conținută în conceptul tradițional este una adecvată fenomenului. Și chiar dacă este adecvată, trebuie discutat dacă ea privește fenomenul în „constituția lui originară". Doar păstrînd aceste rezerve putem obține un folos dintr-o dezbatere critică a conceptului tradițional de timp.

Aceasta este calea pe care Heidegger o indică pentru accesul la o înțelegere originară a timpului și ea va fi prezentată, pas cu pas, în cele ce urmează. O primă orientare în domeniul acestui fenomen este întreprinsă pe firul călăuzitor al conceptelor tradiționale despre timp.

Timp și eternitate

Prima problemă care se deschide cercetării este de unde anume pornind trebuie înțeles acest fenomen. Urmînd schema tradițională a tranzitivității cunoașterii, potrivit căreia, pentru a cunoaște ceva care este încă necunoscut trebuie pornit de la ceva cunoscut, punctul de plecare pentru înțelegerea timpului ar putea fi fixat în eternitate: „Dacă timpul își află sensul în eternitate, atunci el trebuie înțeles pornind de la aceasta." Condiția acestei cunoașteri care pleacă „de la eternitate" pentru a ajunge „la timp" este ca eternitatea, ce servește ca

punct de plecare, să fie cunoscută. Conținutul ei nu este un „mereu“ vid, ci Dumnezeu însuși — ca unul ce este dincolo de timp — este eternitatea. În acest moment cercetarea se vede intrată în domeniul teologiei, de vreme ce determinarea aleasă pentru eternitate este identitatea ei cu Dumnezeu.

Pentru a afla ce este timpul, pornind de la eternitate, urmează ca acest conținut amintit al eternității să fie, la rîndul lui, cunoscut. Fiind Dumnezeu, calea de acces către cunoașterea Lui va fi credința. Însă cum nimic din ceea ce iese din sfera credinței nu are acces la eternitate, nici filozofia nu se poate servi de acest punct de plecare pentru cunoașterea timpului, de vreme ce ea nu deține credința. Eternitatea, se spune la începutul conferinței, „nu va putea fi nicicînd utilizată, metodologic, ca perspectivă posibilă pentru o discuție asupra timpului. Filozofia nu va putea depăși nicicînd acest impas“.

Heidegger invocă aici, cu oarecare ironie, competența teologului, care ar fi „adevăratul specialist în ce privește timpul“. Nu trebuie trecut cu vederea faptul că Heidegger ține această conferință la Societatea Teologică din Marburg, un oraș universitar care la vremea aceea era un centru important al gîndirii teologice, cu reprezentanți de seamă (printre care Rudolf Bultmann, de care îl va lega o strînsă prietenie) și poate de aceea va aduce încă de la început în discuție modul în care teologia concepe timpul, fiind preocupat de o delimitare a demersului filozofic în raport cu cel teologic. Pentru Heidegger, teologia va fi întotdeauna o doctrină „impură“, din cauza „amestecului“ său cu metafizica. Încă de la începuturile sale, teologia a preluat, spune el, un

aparat conceptual „inadecvat“ în raport cu „revelația“ de care ea este chemată să dea seamă, anume aparatul conceptual al metafizicii. Despărțirea de teologie are, în acest context, sensul unei despărțiri de metafizică, de gîndirea tradițională.

„Și, dacă ne aducem bine aminte, teologia are de-a face cu timpul în mai multe privințe“, spune Heidegger. Urmează o scurtă prezentare a două moduri diferite în care teologia atinge problema timpului. Ea tratează mai întîi despre ființa umană ca ființă temporală aflată în fața lui Dumnezeu și, în al doilea rînd, despre evenimente ce se petrec în timp, la care credința se raportează totuși. Putem spune că această scurtă enumerare a celor două moduri în care teologia „are de-a face“ cu timpul nu are pînă la urmă nici o semnificație în economia conferinței. Demersul teologic, bazat pe credință, a fost deja declarat ca incompatibil cu filozofia, închis în sine. De remarcat rămîne doar că, în acest loc, Heidegger identifică teologia și credința.

Se deschide apoi problema timpului înțeles din perspectivă pur filozofică, pe o altă cale decît cea urmată de teologie. Căci „filozoful nu crede“, iar cînd întreabă privitor la timp el este „hotărît *să înțeleagă timpul pornind de la timp*“. Ce înseamnă însă a înțelege timpul „pornind de la timp“?

În prelegerea din 1927, amintită mai sus, Heidegger se referă la Aristotel, care surprinde timpul ca măsură a duratei mișcării ce are loc în timp; ceea ce înseamnă că timpul ar fi ceva „care survine în timp“. Se ajunge astfel la definiția tautologică „timpul este timp“. Merită să iei

în seamă o astfel de definiție, se întreabă Heidegger, o definiție care conține cea mai grosolană eroare logică? Și totuși, spune el, nu trebuie să ne împiedicăm de simplele cuvinte. Se poate ca cel de-al doilea cuvînt din această definiție să spună altceva decît primul, ba chiar ceva mai originar, pe care Aristotel însuși îl are în vedere. Poate că nu avem de-a face doar cu o simplă tautologie și poate că această definiție a timpului trădează o legătură intimă a fenomenului determinat de Aristotel cu *timpul originar*, pe care îl numim *temporalitate*. Potrivit celor spuse de Aristotel, timpul poate fi cunoscut doar atunci cînd este interpretat pornind tot de la el însuși, adică „pornind de la timpul *originar*". Heidegger spune că, dacă înțelegem într-o oarecare măsură esența timpului, trebuie să interpretăm definiția aristotelică în conformitate cu punctul ei de plecare, faptul că timpul este interpretat *pornind de la el însuși*. Va trebui să procedăm astfel încît „din definiția timpului să iasă la lumină faptul că timpul înțeles în mod obișnuit, timpul pe care îl întîlnim nemijlocit — provine din temporalitate"[3]. Conceptul tradițional de timp nu este decît o modificare a celui originar și, așa cum arată[4] VON HERRMANN, „această modificare trebuie înțeleasă ca o îndepărtare de origine, și nu ca o abandonare a originii. Ceea ce se îndepărtează de origine poartă mereu cu sine originea, nu se poate desprinde de ea". Tocmai de aceea, în alineatul imediat următor, Heidegger va localiza această cercetare în cîmpul unei *științe preliminare*, în sensul de știință

---

[3] GA 24, p. 342.

[4] *Subjekt und Dasein*, p. 88.

a originii, capabilă să refacă drumul de la înțelegerea curentă a unui fenomen către nivelul său originar.

Filozoful înțelege timpul pornind de la timp, respectiv de la ἀεί, care este „un simplu derivat al faptului-de-a-fi-temporal", deși „pare a fi eternitate". Este necesar să urmărim, pentru clarificarea acestui pasaj, discuția din paragraful 5 din *Sein und Zeit* despre „nașterea conceptului obișnuit de timp din temporalitate"[5]. Heidegger spune acolo că „și ceea ce este « netemporal » și « supratemporalul » sînt, cu privire la ființa lor, « temporale »". Timpul a funcționat încă de multă vreme ca un criteriu ontologic al distingerii — „naive" — între diferitele regiuni ale ființei. S-a făcut întotdeauna distincția între o ființare „temporală" (procesele din natură și evenimentele din istorie) și o ființare „atemporală" (relațiile spațiale și cele numerice). Se obișnuiește să se distingă sensul „atemporal" al propozițiilor de enunțarea cu caracter „temporal" a acestor propoziții. Tot astfel, se distinge între o ființare „temporală" și un etern „supratemporal", despărțite printr-un „abis", încercîndu-se apoi stabilirea unei relații între aceste două tipuri de ființare. Această funcție de separare între diferitele regiuni ale ființei, pe care o îndeplinește timpul, nu a fost însă pînă acum problematizată și nici cercetată, spune Heidegger. „Timpul" (pus între ghilimele pentru a sublinia că ne referim la înțelegerea sa tradițională) a îndeplinit întotdeauna „de la sine" și „în mod subînțeles" această funcție, pînă în clipa de față. Însă „temporal" nu mai

---

[5] *SuZ*, p. 18.

poate însemna numai a fi „în timp", căci și ceea ce este „atemporal" și „supratemporalul", cum am amintit mai sus, sînt, din perspectiva ființei lor, „temporale", și aceasta chiar într-un sens *pozitiv*. Această teză este numită de către HAEFFNER[6] *„die These vom Primat der „Zeit" über die Zeitlosigkeit* („teza primatului « timpului » asupra domeniului atemporal"). Ea își obține forța și îndreptățirea din faptul că timpul este conceput ca orizont pentru orice înțelegere și interpretare a ființei[7]. Dacă înțelegerea ființei ființării este determinată temporal, atunci ființarea — oricum ar fi ea interpretată — nu se mai poate sustrage acestei temporalități.

Cu aceasta, încercarea de a înțelege timpul pornind de la eternitate este definitiv încheiată, nu numai fiindcă accesul (prin credință) la această eternitate îi este refuzat celui ce procedează în maniera filozofiei, ci și pentru că domeniul „supratemporal", cel al eternității, are, în fond, potrivit tezei heideggeriene, un caracter temporal.

Către o „știință a originii"

Ajuns aici, Heidegger repetă că modul în care va trata mai departe timpul nu poate fi unul teologic. Și aceasta deoarece a trata timpul în maniera teologiei înseamnă a dezvolta întrebarea privitoare la eternitate cu mijloace de care, ceva mai înainte, Heidegger s-a dezis. Căci eternitatea, cum s-a spus, nu poate fi privită decît cu ochii

[6] *Heidegger über...*, p. 484.
[7] Cf. *SuZ*, p. 17.

credinței, și acestă credință pare a fi pentru fenomenologie una dintre „presupozițiile" sau prejudecățile nelegitimate de care trebuie eliberată privirea îndreptată către lucruri.

Dar modul de tratare nu este nici acela al filozofiei, „în măsura în care nu pretinde să ofere o determinare sistematică și general-valabilă a timpului, o determinare care ar trebui, în mod necesar, să revină cu interogarea sa dincolo de timp, în contextul celorlalte categorii". Întrebarea sa privitoare la timp nu caută să-și determine obiectul la nivelul unui general care este valabil pentru toate cazurile particulare, ea nu își propune să evidențieze un domeniu categorial, nu este, prin urmare, filozofie în sensul unei „doctrine a categoriilor". Într-o conferință ținută cu doisprezece ani mai tîrziu, în 1936, intitulată *Hölderlin și esența poeziei*, Heidegger va refuza în mod asemănător să caute o esență general-valabilă, una „ce nu poate deveni niciodată esențială": „Demersul nostru este din capul locului greșit... atîta vreme cît prin « esența poeziei » înțelegem numai ceea ce este însumat într-un concept general, care apoi devine valabil în același mod, pentru orice operă poetică. Dar acest general care devine astfel valabil pentru orice particular este mereu egal-valabilul *(das Gleichgültige)*, indiferentul, acea esență care nu poate deveni niciodată esențială."[8]

Domeniul în care se înscriu reflecțiile de față va fi acela al unei *științe preliminare (Vorwissenschaft)*. În acest moment al textului intervine, în cuprinsul unui singur

---

8 *Originea operei de artă*, p. 222.

alineat, proclamarea unui adevărat manifest fenomenologic. Trebuie spus de la bun început că denumirea de *știință preliminară* poate fi luată, fără îndoială, ca nume pentru fenomenologie. În anii cînd Heidegger este asistent al lui Husserl și apoi profesor la Marburg, prelegerile sale cuprind aproape de fiecare dată în titlul lor cuvîntul „fenomenologie". Perioada aceasta a fost denumită, pe drept cuvînt, „perioada fenomenologică" a lui Heidegger. Ca și Husserl, Heidegger practică fenomenologia ca „știință a originii". Încă din „semestrul de criză" din anul 1919, în prelegerea *Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem*, el vorbește despre „ideea de filozofie" ca „știință originară" *(Urwissenschaft)*[9]. Imperativul „originarității" este specific fenomenologiei așa cum a fost aceasta inițiată de Husserl. Unul dintre principiile fenomenologiei husserliene era acela al lipsei oricăror presupoziții *(Das Prinzip der Voraussetzungslosigkeit)*. El era o consecință directă a cerinței „către lucrurile înseși!", urmată de întreaga școală fenomenologică.

În cadrul fenomenologiei, „întrebarea privitoare la timp" devine „întrebarea privitoare la *originea* timpu-

---

[9] Este semnificativ că, pentru clarificarea acestui pasaj în care Heidegger se distanțează oarecum de filozofie, în direcția unei științe mai originare, poate fi adusă în discuție această determinare din anul 1919, a „ideii de *filozofie* (*subl. n.*) ca *Urwissenschaft*, ca știință originară". În perioada conferinței *Conceptul de timp*, fenomenologia capătă un sens mai radical, ea confiscă „ideea" de *Urwissenschaft*, transformînd-o într-o diferență specifică a sa și delimitîndu-se prin aceasta de filozofia în sens larg. O știință a originii nu se mai poate înscrie în domeniul larg al filozofiei, ea nu poate fi decît fenomenologie.

lui“, comună, după cum arată BERNET[10], lui Husserl și lui Heidegger. Husserl determinase astfel (în paragraful 2 din *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins*) modul său de a urmări problematica timpului: „În consecință, întrebarea privitoare la esența timpului se reduce și ea la întrebarea privitoare la « originea » timpului.“ Examinarea oricărui fenomen, vom spune, se concentrează cu precădere asupra nivelului său originar. Cînd, mai tîrziu, fenomenologia va deveni, la Heidegger, fenomenologie hermeneutică, acest imperativ al surprinderii originare a fenomenelor va lua forma unei *destrucții* (în *Sein und Zeit*: destrucția istoriei ontologiei), care să descopere, dincolo de orice disimulare și acoperire survenite prin tradiție, „experiențele originare“.

Fenomenologia descoperă un nivel pre-conceptual, ea livrînd, în acest sens, fundamentul pentru „teoria științelor“, anume prin interpretarea lor pornind de la o „experiență pre-teoretică“[11]. Exprimarea prin concepte a unei cunoașteri nu redă fenomenul la nivelul său originar, ne atrage atenția Heidegger atunci cînd indică o cale pentru urmărirea fenomenului timp, ca unul ce a fost încă de foarte devreme conceptualizat în filozofie; căci conceptualizarea filozofică are ca punct de plecare o înțelegere „naivă“, proprie simțului comun, nereușind să se despartă de ea nici prin elaborarea conceptelor. Heidegger va spune mai tîrziu, în *Scrisoare despre „umanism“*, că „există o gîndire care este mai riguroasă decît cea conceptuală“[12]. Acest lucru îl „știa“, după cum pu-

---

[10] *Die Frage nach dem Ursprung der Zeit...*, p. 89.
[11] GA 20, p. 2.
[12] *Repere pe drumul gîndirii*, p. 336.

tem observa, încă din vremea cînd ținea la Marburg această conferință, vorbind despre o „știință preliminară" ce trebuie să aibă acces la o experiență pre-conceptuală, preteoretică. În textul acestei conferințe, Heidegger exprimă astfel ideea accesului la nivelul pre-conceptual, pre-teoretic: „Această știință preliminară, în interiorul căreia se mișcă considerațiile de față, trăiește din presupoziția, pesemne încăpățînată, că filozofia și știința se mișcă la nivelul conceptelor."

La Husserl, ca și la Heidegger, fenomenologia este definită ca *metodă*. Ea nu se definește ca știință prin obiectul său, ca unul diferit de al celorlalte tipuri de cercetare, ci prin faptul că examinează mai cu seamă *modul* în care un conținut obiectiv este abordat. Această idee ne pare a fi expusă, deși nu foarte explicit, în afirmația: „Reflecțiile ce urmează țin poate de o *știință preliminară (Vorwissenschaft)*, a cărei preocupare este de a cerceta ce spun în cele din urmă filozofia și știința, ce spune discursul prin care *Dasein*-ul se explicitează pe sine însuși și lumea. [...] Ea ne spune cînd o cercetare este în adecvare cu obiectul ei sau cînd se hrănește dintr-o știință livrescă, moștenită și uzată." Așa cum arată VON HERRMANN[13], „*primordial*, fenomenologia nu desemnează obiectul tematic, « ce »-ul obiectelor cercetării filozofice, ci doar *modul* de investigație care este propriu acestei cercetări".

O altă caracteristică a acestei „științe preliminare" este faptul că ea se bazează pe un principiu al evidenței.

[13] *Der Begriff...*, p. 10.

În textul conferinței se spune: „Posibilitatea ei rezidă în faptul că fiecare cercetător știe ce anume înțelege și ce nu." În *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, ca și în *Meditații carteziene*[14], Husserl desemnează metoda fenomenologică drept *principiu al evidenței (das Prinzip der Evidenz)*, pe care îl determină ca fiind *primul principiu metodologic, principiul tuturor principiilor*. Și pentru modul de tratare prezentat aici, evidența reprezintă condiția necesară de a merge mai departe pe calea cercetării, atîta timp cît un cercetător „știe ce anume înțelege și ce nu", adică se conformează unei evidențe a înțelegerii. Această evidență, spune Heidegger, *face posibilă* cercetarea și nu putem să nu ne gîndim, pornind de la aceste cîteva cuvinte pe care Heidegger le rostește aici, că în *Sein und Zeit* el înțelegea fenomenologia sa mai curînd ca *posibilitate* a *Dasein*-ului uman decît ca o „orientare" filozofică reală: „Mai presus decît realitatea este *posibilitatea*. Nu putem înțelege fenomenologia decît dacă o surprindem ca posibilitate."[15]

Timpul natural și determinarea sa

După ce a fost fixat contextul meditației despre timp, se trece la o analiză a timpului așa cum este el întîlnit în experiența obișnuită: „Pentru început, o remarcă preliminară asupra timpului întîlnit în cotidianitate, asupra timpului natural și timpului cosmic." Acesta este

---

[14] Cf. trad. rom., pp. 89–90.
[15] *SuZ*, p. 38.

numit „timp natural“ și „timp cosmic“, timpul pe care Heidegger, în *Sein und Zeit*, îl pune între ghilimele, arătînd prin aceasta că avem de-a face cu un concept care trebuie gîndit în proveniența sa din timpul originar, din temporalitate. Este vorba despre „intratemporalitate“, *(Innerzeitigkeit)*, timpul ființării intramundane, al cărui mod de a fi nu este cel al *Dasein*-ului, ci este propriu ființării care se află „în timp“. Este, de altfel, acel timp „în interiorul căruia“ întîlnim ființarea. Așa cum arată FLEISCHER[16], se poate spune că, potrivit lui Heidegger, tot *Dasein*-ul este cel ce produce *(zeitigt)* acest timp ca intratemporalitate, dar nu ca pe unul *al său*, ci ca pe un timp al preocupării sale și pe care îl supune calculului.

Interesul pentru ce este timpul a fost resuscitat în epoca actuală de cercetările din domeniul fizicii. Însă fizica este preocupată de măsurarea naturii în cadrul unui sistem referențial spațialo-temporal, deci abordează timpul măsurabil. Stadiul în care se găsește cercetarea din fizică este reprezentat cel mai bine, pentru Heidegger, de teoria relativității. El rezumă cîteva dintre principiile acestei teorii, așezîndu-le în directă succesiune aristotelică. Nu mai e decît un pas pînă la o confruntare directă cu concepția aristotelică despre timp. Prin această scurtă menționare a teoriei relativității, ca și prin reducerea acesteia la concepția fundamentală a lui Aristotel, este avansată ideea că fiecare dintre concepțiile despre timp din istoria gîndirii occidentale se mișcă tot în spațiul determinării aristotelice. În *Sein und Zeit* se spune

---

[16] *Die Zeitanalysen...*, p. 59.

în mod clar: „Orice discuție ulterioară asupra conceptului de timp s-a menținut, în mod fundamental, în sfera definiției aristotelice."[17]

Printre principiile teoriei relativității, a fost descoperită „o veche propoziție aristotelică": „Nici timpul nu este nimic. El există doar ca urmare a evenimentelor care se desfășoară în interiorul lui." Iar în acest moment este deschis cîmpul confruntării cu definiția aristotelică, din cartea a IV-a a *Fizicii*, care spune: „Timpul este acel ceva în interiorul căruia se desfășoară evenimentele."

În prelegerea din semestrul de vară al anului 1927, *Grundprobleme der Phänomenologie*, Heidegger urmărește pas cu pas demersul din *Fizica* lui Aristotel, ce se întinde pe cinci capitole. Întrebarea privitoare la timp este dezvoltată de Aristotel în două direcții:

1. Prima întrebare pe care acesta și-o pune este dacă timpul aparține sau nu domeniului ființării, dacă este o ființare propriu-zisă sau este ceva care coexistă cu ființarea, natura lui nefiind aceea a ființării. *Cum* și *unde* ființează timpul?

2. Cea de-a doua întrebare sună astfel: care este natura timpului, esența lui? Aceasta e o întrebare care privește *esența* sau *constituția esenței timpului*. Augustin, cu întrebarea sa *Quid este enim tempus?*, va căuta tot o determinare de esență a acestui fenomen. Dar întrebarea lui se dovedește a fi inadecvată. Căci natura timpului nu poate fi descrisă pur și simplu, timpul nu „este". Ținînd seama de împărțirea timpului în trecut, prezent și viitor, aporia pe care o descrie Aristotel este aceea că

[17] *SuZ*, p. 411.

„o parte din timp a fost și nu mai este, iar alta are să fie și încă nu este“[18].

Cum arată VON HERRMANN (referindu-se la Augustin), întrebarea privitoare la esența timpului (*quid, essentia*) trebuie să facă loc întrebării privitoare la modul său de a fi (*esse, existentia*), ca fiind prima și cea adecvată. Heidegger se arată nemulțumit de faptul că prima dintre cele două întrebări pe care Aristotel și le pune este mai puțin discutată, ea negăsindu-și un răspuns pozitiv decît tîrziu, în ultimul capitol dintre cele cinci în care se tratează despre timp. Celelalte părți ale tratatului aristotelic sînt rezervate celei de-a doua întrebări.

Accentul cade la Aristotel pe întrebarea privitoare la esența timpului. Dar întrebîndu-ne astfel cu privire la timp, nu presupunem deja modul său de a fi, anume de a fi „ceva“, o ființare ? În paragraful 6 din *Sein und Zeit*, la pagina 26, se spune că, necunoscîndu-se și neînțelegîndu-se funcția fundamental ontologică a timpului (ca orizont pentru înțelegerea ființei), el a fost considerat ca o ființare printre alte ființări și s-a încercat a fi conceput în structura sa de ființă, din orizontul unei naive, neexplicite înțelegeri a ființei. Către sfîrșitul lucrării[19], Heidegger va afirma că prima interpretare moștenită, dezvoltată tematic, a înțelegerii obișnuite a timpului o aflăm în *Fizica* lui Aristotel, legată, prin urmare, de o ontologie a *naturii*.

Prin comparație cu celelalte locuri citate, în care Heidegger analizează pe larg concepția aristotelică despre

---

[18] *Fizica*, 217 b–218 a.

[19] *SuZ*, p. 428.

timp, putem observa că în acest alineat al conferinței problema timpului la Aristotel este abia atinsă și ea nu face decît să pregătească, la rîndul ei, aducerea în prim-plan a concepției augustiniene, prin care timpul este identificat, în modul lui de a fi, cu sufletul, cu omul însuși.

Trebuie remarcat că problema pe care Heidegger o va descoperi la Augustin, a raportului dintre timp și suflet, a fost mai tîrziu descoperită de el la Aristotel. Aristotel este cel care a indicat această legătură necesară dintre timp și suflet, pe cînd investigațiile augustiniene nu au decît meritul de a fi continuat această direcție de cercetare[20].

Într-o conferință ținută la 26 octombrie 1930 la mănăstirea Beuron, în fața călugărilor, a clerului și a novicilor, cu titlul *Des heiligen Augustinus Betrachtungen über die Zeit, Confessiones, liber XI* (*Considerațiile sfîntului Augustin asupra timpului în cartea a XI-a a „Confesiunilor“*), Heidegger numește trei mari momente ale meditației despre timp din istoria gîndirii europene: „În filozofia occidentală ne sînt transmise trei meditații deschizătoare de drumuri asupra esenței timpului: prima a realizat-o Aristotel; a doua este opera sfîntului Augustin, a treia provine de la Kant.“ Heidegger restrînge la aceste trei momente istoria gîndirii despre timp. I-a fost reproșat de către unii comentatori (FLASCH, p. 56; HAEFFNER, p. 483) că exclude din această istorie alte momente importante, cum ar fi, de pildă, doctrina lui Plotin despre Eon sau întreaga teorie medievală despre timp, a sfîntului Thoma din Aquino sau a lui Suarez. S-a spus

[20] Cf. GA 24, p. 361.

că Heidegger privește istoria filozofiei mai curînd din perspectiva propriilor dezvoltări și probleme filozofice, reducînd-o astfel la unele „momente“ în care gîndul propriu se vede susținut de ceea ce alții au gîndit mai înainte. Însă poate fi susținut cu legitimitate un astfel de reproș, atîta vreme cît Heidegger nu este un istoric al filozofiei, ci un gînditor care abordează această istorie pe linia unei confruntări la nivelul problematicii ? El nu rezumă această istorie cronologic, ci mai degrabă o „deschide“ prin confruntările sale cu un gînditor sau altul, indicînd de fiecare dată o cale prin care se poate pătrunde în interiorul istoriei filozofiei.

Prin confruntarea cu Aristotel, în conferința de față este dezbătută numai determinarea potrivit căreia timpul „nu este mișcare, însă el are de-a face într-un fel cu mișcarea“. Aristotel apare aici ca reprezentant al concepției obișnuite despre timp, în care accentul cade pe caracterul său de măsurare. În cele ce urmează se va vorbi, în consecință, despre ceas și despre folosirea lui, ajungîndu-se apoi la problema lui „acum“ *(das Jetzt)* care deschide către identitatea dintre „acum“ și „eu“ (Sînt eu acest „acum“ ?). Aristotel, (în capitolul 14 al *Fizicii*) arătase că „timpul este, într-un fel, peste tot [...] acolo unde este numărare“. Iar numărarea este o activitate a sufletului, ceea ce înseamnă că timpul este „în suflet“. În analiza mai tîrzie din *Grundprobleme*...[21], Heidegger va examina acest demers aristotelic în direcția evidențierii unui „timp subiectiv“; în conferința de față însă, el omite

---

[21] GA 24, p. 335.

să îi recunoască lui Aristotel rolul de deschizător de drum în problema legăturii dintre timp și suflet, punînd accentul pe ceea ce, din concepția lui, a favorizat fixarea înțelegerii „obișnuite“ a timpului. Precizează, ce-i drept, că multe dintre probleme sînt la Aristotel „numai atinse“ și necesită aprofundare[22].

Despre ceas și despre „acum“

În cele ce urmează ne aflăm tot în sfera timpului natural, a timpului așa cum este el întîlnit la nivel cotidian. Și pentru fizician timpul apare ca timp al naturii. Acest timp cotidian care ne determină în acțiunile noastre este unul măsurabil: „Modul determinant de a concepe timpul are caracterul măsurării.“ Ceasul este introdus aici în discuție ca cel ce reprezintă în chip expres această măsurare. El „arată“ timpul, fără a fi însă intim legat de el. Căci ceasul este un sistem fizic, în care fiecare succesiune de stări se repetă permanent, el măsoară timpul în perioade care, însă, sînt împărțite arbitrar.

Se naște astfel întrebarea: „Ce anume aflăm de la ceas despre timp?“ Toate coordonatele pe care acesta ni le face cunoscute cad sub incidența arbitrarietății. „Ce anume aflăm de la ceas despre timp? Că timpul este ceva în interiorul căruia, în mod arbitrar, poate fi fixat un « acum », astfel încît, întotdeauna, dintre două puncte temporale diferite unul este « mai devreme », iar altul « mai tîrziu ».“ Cu toate acestea, sînt două lucruri pe care le aflăm de la ceas despre timp: 1. că timpul, cel puțin

[22] GA 24, p. 336.

în această ipostază de timp măsurat, este unul omogen. Omogenitatea reprezintă chiar condiția pentru măsurarea sa. 2. că ceasul exprimă un eveniment mai mult în privința trecerii lui prin „acum" decît în ce privește mărimea duratei sale. El descoperă preeminența acestui „acum", chiar dacă, pentru el, luat separat, acest „acum" este unul arbitrar. „Determinarea primordială pe care o realizează de fiecare dată ceasul nu este indicarea unei durate *(Wielange)*, a cantității unui timp ce se scurge în prezent, ci fixarea de fiecare dată a unui « acum »." Acest „acum" joacă un rol privilegiat, la el sînt raportate fiecare „mai tîrziu" și „mai devreme". Ceasul dezvăluie importanța pe care o are clipa prezentă, prezentul, în înțelegerea cotidiană a timpului. Heidegger oferă în prelegerea *Grundprobleme*... o „interpretare a folosirii ceasului" spunînd despre „acum" : „numai în măsura în care îl rostim tacit, noi ne putem uita la ceas, putem citi timpul. Noi spunem « acum » cînd ne uităm la ceas, într-un mod cu totul natural și spontan. Nu e neapărat nevoie să spunem « acum », însă, rostindu-l, noi am dat dinainte ceasului timp. Timpul nu este în ceasul însuși, însă prin faptul că noi spunem « acum » remitem ceasului timpul iar el ne dă măsura lui « acum »."[23] Putem spune, prin urmare, că ceasul intermediază această întîlnire dintre „eu" și „acum", căci enunțarea lui „acum" se află deja implicată în relația cu ceasul, în actul de a ne uita la ceas. Timpul atinge „eul" în momentul unui „acum" care nu mai este arbitrar, ci este „dat" *(vorgegeben)* de eul însuși.

---

[23] GA 24, p. 347.

Cu această interpretare a folosirii ceasului, Heidegger se apropie de ceea ce va constitui, la nivelul lui *Sein und Zeit*, „sensul originar al ființei *Dasein*-ului“[24], anume temporalitatea. Căci o explicare a timpului trebuie, în viziunea sa, să pornească de la temporalitate[25]. Cel care s-a apropiat într-o anumită măsură de acest „fenomen al unei determinări temporale transcendentale“[26] a fost Kant, însă el nu a reușit să gîndească „legătura dintre *timp* și *ego cogito*“, legătura intimă dintre timp și *Dasein*. Iată că prin acest demers ce pornește de la timp așa cum îl arată ceasul singur și care ajunge la un timp pe care *Dasein*-ul îl dă ceasului prin rostirea implicită a unui „acum“, Heidegger surprinde o legătură esențială, fără cunoașterea căreia nivelul originar al timpului rămîne inaccesibil. Ceasul singur, interpretat din perspectiva timpului pe care el doar îl „arată“, nu livrează meditației despre timp decît un fenomen derivat, anume timpul fizic, timpul natural, omogen și arbitrar. Dar această arbitrarietate este înlăturată atunci cînd meditația se apleacă asupra folosirii înseși a ceasului.

Ceea ce înțelegem în acest moment prin timp este timpul de „acum, cînd mă uit la ceas“. Pentru a înțelege ce este timpul, trebuie mai întîi cunoscut ce este acest „acum“. Iar chestionarea acestui „acum“ se petrece (în conformitate cu perspectiva pe care ne-a deschis-o interpretarea folosirii ceasului) prin punerea sa în legătură cu eul: „Ce este acest « acum » ? Dispun eu de acest « acum » ?

[24] *SuZ*, p. 235.
[25] *SuZ*, p. 17.
[26] *SuZ*, p. 24.

Sînt eu acest « acum » ? [...] Dispun eu oare de ființa timpului și prin « acum » mă am în vedere și pe mine ? Sînt eu însumi acest « acum » și existența mea este timpul ?"

Ajuns în acest loc cu dezvoltarea sa, Heidegger amintește că această întrebare, privitoare la identitatea dintre „eu" și „acum", respectiv dintre suflet și timp, a fost pusă în istoria gîndirii occidentale, cu mult mai înainte, de către Augustin.

Eu sînt acest „acum". Despre identitatea dintre timp și suflet

Augustin și-a pus întrebarea dacă sufletul însuși este timpul, însă nu a dus această întrebare mai departe; Heidegger ne avertizează de acest lucru, înainte de a cita din cartea a XI-a a *Confesiunilor*, dînd a înțelege că în cele ce urmează intenția sa este de a dezvolta această întrebare a lui Augustin. Pasajul este citat în original, urmînd apoi traducerea sa în limba germană, făcută de către Heidegger însuși[27]. Traducînd acest citat din *Confesiuni*,

[27] Este bine cunoscut faptul că traducerile heideggeriene din autorii vechi au un caracter cu totul neconvențional, că ele par a da textului citat un plus de expresivitate în direcția propriilor gînduri și a propriei sale filozofii. Multe dintre interpretările date de Heidegger unor gînditori mai vechi se sprijină de fapt pe cîte o traducere de acest fel, în care este descoperit pur și simplu un alt sens sau un sens mai adînc, asupra căruia nu s-a meditat mai înainte și nu a fost evidențiat de către traducerea „standard". Se explică astfel de ce primele critici la adresa intepretărilor heideggeriene și a filozofiei sale în genere au venit din partea filologilor. S-a vorbit deseori despre „nelegitimitatea" traducerilor pe care Heidegger le oferă chiar în cuprinsul propriilor scrieri. Însă tre-

Heidegger introduce un termen neobișnut în limba curentă a filozofiei, propriu însă gîndirii sale. Acela de „situare afectivă“ *(Befindlichkeit)*, care îl traduce pe latinescul *affectio*. Este însă greu de spus dacă formularea *in dem gegenwärtigen Dasein* introduce termenul *Dasein*, cu sensul lui bine cunoscut, de „un alt nume pentru subiectul uman“, însă în pasajul următor termenul este reluat într-o semantică pur heideggeriană. Și, într-adevăr, în alineatul următor Heidegger pune problema legăturii dintre timp și suflet în termenii proprii, ca identitate dintre timp și *Dasein*. Termenul *Dasein* nu a fost folosit pînă acum în textul conferinței decît în sensul său curent, acela de *menschliches Dasein*, „existență umană“. Iar imediat mai jos termenul *Dasein* este introdus împreună cu definiția sa, ca „viață umană“.

Alineatul următor începe astfel: „Întrebarea privitoare la *ce este* (*subl. n.*) timpul ne-a condus către o considerare a *Dasein*-ului, dacă prin *Dasein* înțelegem ființarea în ființa sa pe care o cunoaștem ca viață umană.“ Încercînd să aflăm ce anume este timpul, se produce la un moment dat o răsturnare. Mai sus, cînd timpul fusese examinat în legătura sa cu mișcarea și schimbarea, posibilitatea unei astfel de răsturnări fusese deja anunțată: „Poate oare o explicare a timpului, care îl tratează în acest fel, să garanteze că prin aceasta timpul ne remite fenomenele fundamentale care îl determină în ființa lui proprie? Sau, în vreme ce căutăm temeiurile fenomenelor, sîntem trimiși la altceva?“

---

buie ținut seama că nu avem de-a face cu traduceri integrale de autori, ci cu traducerea cîte unui pasaj în care schimbarea accentelor poate da naștere unor interpretări „revoluționare“.

O interogare care țintește către determinarea unei esențe se dovedește a fi de nerealizat pînă în cele din urmă consecințe ale sale. Căci nu se poate afla *ce anume* este timpul, care este natura lui, așa cum încerca Aristotel să afle. Heidegger răstoarnă aici perspectiva în sensul în care întrebarea privitoare la ce este timpul nu poate fi continuată decît printr-o examinare a *Dasein*-ului. Așa cum s-a spus mai devreme, *Dasein*-ul dă dinainte ceasului acest timp, îl „produce“ *(zeitigen)*, cum se spune în *Sein und Zeit*, printr-un cuvînt care reunește, în limba germană, sensul de „producere“ și sensul de „temporal“.

Răsturnarea care se produce în acest moment este similară celei din introducerea la *Sein und Zeit*, în care *Dasein*-ul este dintr-o dată adus în prim-plan, ca ființare care pune întrebarea privitoare la ființă, după ce, inițial, întrebarea privitoare la ființă părea că va constitui obiectul cercetării. După ce se vorbește despre „necesitatea unei reluări explicite a întrebării privitoare la ființă“ (acesta este titlul primului paragraf din *Sein und Zeit*), este evidențiată „structura formală a întrebării privitoare la ființă“ (titlul celui de-al doilea paragraf). În urma descrierii acestei structuri, se constată că a elabora întrebarea privitoare la ființă înseamnă, în primă instanță, a face vizibilă, în ființa sa, ființarea care pune această întrebare, ființarea întrebătoare, *Dasein*-ul. „Interogarea explicită și în deplină transparență privitoare la ființă cere o explicare preliminară, adecvată, a unei ființări (*Dasein*-ul) cu privire la ființa sa.“[28] Prima secțiune a primei părți din *Sein und Zeit* elaborează astfel pe tot cuprinsul ei

[28] *SuZ*, p. 7.

o „analitică a *Dasein*-ului“, anume descrierea acestei fiinţări în determinaţiile ei fundamentale. O astfel de descriere va fi realizată şi în partea următoare a conferinţei, fiind însă cerută, de astă dată, nu de elaborarea întrebării privitoare la fiinţă, ci de întrebarea privitoare la timp. În cuprinsul acestei scurte conferinţe se întreabă privitor la timp şi se ajunge la *Dasein*, tot aşa cum în *Sein und Zeit* se va întreba privitor la fiinţă şi elaborarea acestei întrebări va lua forma unei descrieri a constituţiei fiinţei *Dasein*-ului. Demersul este similar şi avem de-a face în ambele cazuri cu una şi aceeaşi răsturnare. Este vorba defapt despre ceea ce Kant a întreprins pentru prima oară prin aşa-numita „revoluţie copernicană“. Este vizat accesul la nivelul *transcendental* sau „orientarea pornind de la subiect“ în filozofie. Heidegger nu conteneşte să laude, de cîte ori are ocazia, această revoluţie întreprinsă de Kant în cîmpul filozofiei, prin care subiectul uman este adus în cîmpul privirii ca prim domeniu al cercetării. De la începuturile ei, filozofia a încercat să mediteze asupra „lumii“ fizice în totalitatea ei iar încă din vremea Antichităţii greceşti a existat o tensiune internă în cîmpul filozofiei, anume între tendinţa de a cerceta lumea şi pe Dumnezeu şi a le găsi o justificare şi aceea de a se preocupa de om, de existenţa umană. Imaginea filozofului Thales din Milet care, privind către stele (către lumea exterioară), cade într-o groapă, este, s-a spus, întruchiparea acestui conflict interior al filozofiei.

Este o cale ocolită aceasta pe care, pentru a afla ce este timpul (respectiv ce este fiinţa, dacă ne vom pune problema din *Sein und Zeit*), trebuie mai întîi să cunoaştem

ce este *Dasein*-ul, fiinţarea de care timpul este intim legat şi cu care chiar se identifică. La întrebarea „ce este timpul ?", răspunsul se va referi la ce anume este *Dasein*-ul şi astfel cunoaşterea *Dasein*-ului va sta ca răspuns pentru întrebarea privitoare la timp. Nu este numai o cale ocolită aceasta, ci este aproape de neînţeles cum, întrebînd ce este timpul, ni se va răspunde ce este *Dasein*-ul. Însă pentru a vedea care este sensul acestui răspuns trebuie să urmărim „calea ocolită" pe care meditaţia asupra timpului (transformată acum într-una asupra *Dasein*-ului) o va urma în continuare.

Fiinţarea către considerarea căreia ne-a condus întrebarea privitoare la timp este *Dasein*-ul, o fiinţare „pe care o cunoaştem ca viaţă umană". Această fiinţare sîntem noi înşine, la ea ne referim fiecare dintre noi atunci cînd spunem „eu sînt". Privită în fiinţa sa, această fiinţare este „de fiecare dată", căci în enunţul fundamental „eu sînt" ea se vizează pe sine aşa cum este ea într-un moment sau altul. Enunţul „eu sînt", spune Heidegger în acest moment, este adevăratul enunţ despre fiinţa omului, despre caracterul său de *Dasein*. Asemenea enunţuri, despre ceva care este „de fiecare dată", au structura logică a unor „expresii ocazionale", cum le numeşte Husserl în paragraful 26 din *Logische Untersuchungen*. Iar această „expresie ocazională", cum este enunţul „eu sînt", pare să exprime într-o mare măsură fiinţa omului, căci omul, ca *Dasein*, este o fiinţare care este „de fiecare dată".

Alături de termenul *Dasein* este introdus, în acest loc al conferinţei, cel de *Jeweiligkeit* (faptul-de-a-fi-de-fiecare-dată). El este, cum a fost arătat şi de către

KISIEL[29], termenul-cheie al textului de față și el necesită o analiză mai amplă, în strînsă legătură cu termenul *Dasein*, pe care, după cum se va vedea, îl „condiționează". KISIEL observă că acest fapt-de-a-fi-de-fiecare-dată ne arată de ce denumirea de *Da-sein (faptul-de-a-fi-loc-privilegiat-al-deschiderii)* a devenit, la Heidegger, un nume pentru ființarea care sîntem noi înșine: anume pentru a înlocui pe cel de „experiență factică a vieții" *(faktische Lebenserfahrung)*, experiență care survine în *situații* de viață. În termenul *Dasein*, care, tradus aproximativ, dar în sensul gîndit de Heidegger, înseamnă „ființa-aici", este implicat acest fapt-de-a-fi-de-fiecare-dată. „Eu sînt" înseamnă, în cele din urmă, fără a pierde nici una dintre nuanțele acestui enunț, „eu sînt aici, în această situație de viață, ca o individualitate temporală, determinată temporal".

Jeweiligkeit este un concept care, ulterior, va dispărea din cuprinsul aparatului conceptual heideggerian. El exprimă, în această fază, potrivit lui KISIEL[30], „unicitatea temporală a sinelui" *(die Einmaligkeit des Selbst)* și coexistă cu termenul *Dasein*, deși este implicat în acesta. *Jeweiligkeit*, putem spune, este „particularitatea temporală" a *Dasein*-ului, ea exprimă faptul că această ființare nu poate fi înțeleasă în ființa sa decît dacă se ia în considerare felul său de „a-fi-de-fiecare-dată".

Conceptului de *Jeweiligkeit* i-a luat locul, în *Sein und Zeit*, acela de *Jemeinigkeit* (pe care îl putem traduce ca „faptul-de-a-fi-de-fiecare-dată-al-meu"). Cele două con-

---

29 *Der Zeitbegriff...*, p. 196.
30 *Ibidem*, p. 199.

cepte nu trebuie cu siguranță echivalate; este mai degrabă necesar să vedem care a fost „cîștigul“ sau „pierderea“ care a survenit pe acest parcurs. Unul dintre comentatori, anume KISIEL[31], care și-a îndreptat în mod deosebit atenția asupra conceptului de *Jemeinigkeit*, a observat faptul că „terminologia existenței“ a pătruns foarte tîrziu în sfera de interes a lui Heidegger, și anume abia în ultima fază a redactării lucrării. El a evitat pînă la un moment dat această terminologie, iar termeni precum „existență“ și „decizie“ au fost chiar ironizați de Heidegger în prelegerea din semestrul de vară al anului 1925[32]. Toată perioada marburgheză are în prim-planul ei problematica temporalității, iar *Jeweiligkeit* este un concept ce ține strict de această problematică. Prin schimbarea formei sale în *Jemeinigkeit* este adăugat, în cuprinsul lucrării, un conținut nou acestui concept, pe lîngă cel inițial. Acest conținut pare a fi unul care ține de „existență“. Se poate cîndva fixa ca sarcină a unei cercetări necesare aducerea la lumină a modului în care problematica existenței a intervenit la un moment dat în elaborarea primei părți din *Sein und Zeit*, a felului în care ea a ajuns să se suprapună cu problematica ființei și a temporalității (descoperite foarte devreme de Heidegger) și această cercetare va putea lua în considerare modificarea de terminologie în ce privește meditația asupra timpului. Pe scurt, pornind de la compararea variantelor succesive a ceea ce a fost gîndit prin *Jemeinigkeit*, se poate descoperi modi-

---

[31] *Ibidem*, p. 195.
[32] Cf. GA 20, p. 375.

ficarea pe care problematica existenței a provocat-o în gîndirea temporalității.

În perioada genezei lui *Sein und Zeit*, localizată de către KISIEL între anii 1919 și 1926, Heidegger s-a preocupat îndeosebi de formarea unui aparat conceptual adecvat din punct de vedere filozofic. De aceea, unele concepte au jucat doar un rol de intermediar pe drumul către limbajul pe deplin articulat din *Sein und Zeit*. Dispariția lor poate fi socotită „misterioasă", însă nu este mai puțin adevărat că ele servesc enorm interpretării, atunci cînd încercăm să reconstituim calea pe care Heidegger a ajuns la „noutatea absolută" a filozofiei din *Sein und Zeit*. În plus, ele dezvăluie capodopera lui Heidegger ca rezultat al unui important efort de concentrare, de sistematizare a unor gînduri care, în prelegerile din anii anteriori, sînt înfățișate în multe locuri cu mai mare claritate, dar nu sînt prinse totuși într-un întreg, nu iau forma unui „program" coerent de cercetare. S-a vorbit deseori de „eșecul" lucrării *Sein und Zeit*[33], iar temeiul acestei discuții a fost de cele mai multe ori forma ei incompletă, faptul că a doua parte n-a mai fost niciodată scrisă și publicată. Cunoașterea genezei lucrării, descoperirea, în vremea din urmă, a „tînărului Heidegger" par a aduce dovada că *Sein und Zeit* a fost totuși un capăt de drum și nu doar un „început" nedesăvîrșit pe drumul gîndirii lui Heidegger.

---

[33] PÖGGELER, *Drumul...*, p. 54.

După ce meditația a descins, cu puțin înainte, în cîmpul problematicii *Dasein*-ului, ne întîmpină o întrebare care ne îndreaptă o clipă privirea înapoi. „Însă era nevoie de această reflecție complicată pentru a ajunge la *Dasein* ? Nu era suficient să spunem că actele conștiinței, că procesele sufletești sînt în timp — chiar și atunci cînd aceste acte sînt îndreptate către ceva care, el însuși, nu este determinat de timp ?“ Cu alte cuvinte, nu puteam sesiza din prima clipă care este punctul de pornire pentru o meditație asupra timpului, pornind de la cea mai simplă observație, aceea că procesele sufletești au loc în timp ? A fost o cale ocolită cea urmată pînă în acest moment, însă ea n-a fost bătută în zadar. Căci întrebarea privitoare la timp este nevoită să descopere o „legătură posibilă“ între ceea ce este „în timp“ și adevărata temporalitate. Înțelegerea obișnuită a timpului a servit ca fir călăuzitor pentru accesul la o înțelegere mai originară, pornind de la temporalitate. Însă timpul înțeles la nivel obișnuit a fost dezvăluit ca derivat din temporalitate și deci această înțelegere este îndreptățită între anumite limite. Potrivit celor spuse în *Sein und Zeit*: „reprezentarea obișnuită a timpului își are dreptul său natural“[34]. Prin urmare, chiar derivat din temporalitatea autentică, acest timp nu trebuie nesocotit, căci face parte totuși dintr-un răspuns complet la întrebarea privitoare la timp.

Timpul natural a servit pînă acum ca bază pentru explicarea timpului, se spune în continuare. Această bază

[34] *SuZ*, p. 426.

este acum părăsită ca punct de plecare posibil, de vreme ce s-a văzut că *Dasein*-ul uman este „în timp“, însă într-un sens privilegiat, astfel încît numai pornind de la ea se poate distinge ce anume este timpul.

Este necesar, prin urmare, ca această ființare privilegiată în raport cu timpul să fie descrisă în determinațiile fundamentale ale ființei sale.

Descrierea determinațiilor fundamentale ale *Dasein*-ului

Indicarea structurilor fundamentale ale *Dasein*-ului, care face parte integrantă din demersul de față, este realizată din perspectiva temporalității *Dasein*-ului. Comparînd această trecere în revistă a structurilor *Dasein*-ului cu analiza lui pe care o oferă lucrarea *Sein und Zeit*, vom constata că aceste două variante ale aceluiași demers diferă în cel puțin trei privințe:

a) în *Sein und Zeit*, analiza fundamentală a *Dasein*-ului este inițiată pornind de la necesitatea punerii întrebării privitoare la ființă. *Dasein*-ul, ca fiintare care pune întrebarea privitoare la ființă, este analizat în structurile de ființă pentru ca abia mai apoi această întrebare să poată fi pusă cu adevărat. Analiza *Dasein*-ului are în primul rînd o relevanță ontologică. În secțiunea a doua a lucrării, ce poartă titlul *Dasein și temporalitate*, această analitică a *Dasein*-ului va fi proiectată pe fundalul temporalității.

În conferința de față, indicarea structurilor fundamentale ale acestei ființări este cerută de dezvoltarea întrebării privitoare la timp. Ea are relevanță pentru înțelegerea

fenomenului timp. Cu alte cuvinte, în primul caz, *Dasein*-ul este analizat în calitatea sa de fiinţare privilegiată în raport cu fiinţa, iar în al doilea caz în calitatea sa de fiinţare privilegiată în raport cu timpul.

b) în *Sein und Zeit*, analiza *Dasein*-ului are un caracter sistematic, deoarece această fiinţare este evidenţiată în totalitatea structurilor sale fundamentale şi analiza este pusă sub semnul unei determinaţii cu caracter totalizator, care este existenţialul numit „grijă". Pe cînd în textul de faţă se indică numai „cîteva" dintre structurile de bază ale *Dasein*-ului, după cum se spune. Caracterul sistematic nu reprezintă, de astă dată, o condiţie a elaborării analizei.

Se va vedea totuşi, în cele ce urmează, că una dintre aceste determinaţii fundamentale, anume faptul-de-a-fi-de-fiecare-dată, le străbate pe toate celelalte, fără însă a avea un caracter totalizator, cum se va întîmpla cu existenţialul „grijii".

c) analiza fiinţării numite *Dasein* nu este realizată, în conferinţa de faţă, în contextul „existenţial" ce va determina analitica *Dasein*-ului din *Sein und Zeit*. Cum am arătat mai înainte, terminologia „existenţei" a fost foarte tîrziu introdusă de către Heidegger în aparatul său conceptual. „Determinaţiile fundamentale" sau „structurile fundamentale" ale *Dasein*-ului prezentate aici se vor numi în *Sein und Zeit* „existenţiali". Aceşti „existenţiali" vor îndeplini o funcţie categorială cu referire specifică la *Dasein*. În acest sens, filozofia din *Sein und Zeit* este tot o „doctrină a categoriilor", dar nu în sensul strict tradiţional. „Existenţialii" sînt categorii specifice numai fiin-

țării numite *Dasein*, pe cînd celelalte categorii tradiționale rămîn să se refere numai la ființarea care nu este *Dasein*.

Urmează acum enumerarea „cîtorva" dintre structurile fundamentale ale ființării numite *Dasein*, care ne vor ajuta să înțelegem în ce măsură această ființare deține timpul originar, care este temporalitatea.

1. Prima dintre determinațiile fundamentale ale *Dasein*-ului este *faptul-de-a-fi-în-lume*. Lumea, pentru Heidegger, are o realitate *transcendentală*. Ea nu este „în afara" *Dasein*-ului și acesta nu trebuie „să facă cine știe ce artificiu pentru a veni în lume". Lumea îi este constitutivă. Ea funcționează ca un *a priori*, și nu este descoperită, spre a ne exprima în termeni kantieni, prin experiență.

„A-fi-în-lume" nu înseamnă „a fi cuprins în interiorul lumii", cum este apa conținută în pahar, ci este vorba mai degrabă de o relație intimă cu această lume, în măsura în care ea este dată dinainte și nu are cîtuși de puțin caracter de exterioritate. Sensul lui „a-fi-în" din această expresie nu este nicidecum unul spațial, ci acela de „a sălășlui-în" *(In-sein)*, de a adăsta „în preajma" unui element familiar care este luat în grijă, de care ne preocupăm. Totalitatea faptului-de-a-fi-în-lume[35] s-a „spart" deja la nivel factic într-o seamă de moduri ale acestui originar „a-fi-în" : noi sîntem astfel atunci cînd ne preocupăm de ceva, fie că numai avem de-a face cu acel ceva sau că îl producem, că îl folosim. Toate aceste moduri

[35] *SuZ*, p. 56.

de „a fi în“, respectiv de a a ne menține în preajma a ceva, au caracterul *preocupării*. De aceea, însuși faptul-de-a-fi-în-lume, din care descind toate aceste moduri ale preocupării, este caracterizat ca *preocupare (Besorgen)*.

2. *Dasein*-ul, ca fapt-de-a-fi-în-lume, este *fapt-de-a-fi-unul-laolaltă-cu-altul*. El este dintru început și întotdeauna laolaltă cu alții. Faptul-de-a-fi-unul-laolaltă-cu-altul este un fapt tot atît de originar ca și faptul-de-a-fi-în-lume. Ca și în cazul lumii, unde *Dasein*-ul nu trebuia să facă un pas în afară pentru a descoperi o lume „exterioară“, ci o purta dintotdeauna cu sine, el este dintotdeauna laolaltă cu ceilalți, cu care poate deține această lume ca una comună. El îi poate întîlni pe ceilalți în interiorul acestei lumi, în calitatea lor de a fi asemenea lui, ca *Dasein*. Însă există posibilitatea ca el să nu fie abordat de ceilalți ca *Dasein*, ci să fie luat ca o ființare printre altele, ca una ce nu deține o lume. Ceilalți pot vedea în el, la un moment dat, o ființare care nu le este asemenea, așa cum este, să zicem, o piatră lipsită de lume și care nu se poate preocupa de lumea sa.

3. A fi laolaltă într-o lume este posibil datorită *vorbirii (das Sprechen)*. Vorbirea este văzută în sensul său plenar, care înseamnă totodată „a se exprima pe sine“ prin vorbire, atunci cînd vorbești *cu* ceilalți *despre* ceva. „Orice discurs despre ceva [...] are totodată caracterul unei *exprimări de sine (Sichaussprechen)*.“[36] Atunci cînd vorbește despre ceva, *Dasein*-ul se exprimă implicit pe

[36] *SuZ*, p. 162.

sine, spune ceva despre el însuși. În cele spuse despre raportarea sa la lume este implicată dintru început o interpretare de sine a *Dasein*-ului.

Faptul-de-a-fi-în-lume cu ceilalți se manifestă, cu precădere, în interiorul vorbirii. Prin vorbire, mai mult ca oriunde, ființările numite *Dasein* participă la o lume comună, sînt „în lume" și fiecare este „laolaltă cu ceilalți".

4. *Dasein*-ul este ființarea care se determină pe sine prin enunțul fundamental „eu sînt". Acest enunț nu are un sens același tot timpul, ci unul care exprimă *Dasein*-ul factic, *Dasein*-ul „de fiecare dată". Faptul-de-a-fi-de-fiecare-dată, propriu *Dasein*-ului, determină și enunțul fundamental al acestuia, care este: „eu sînt". Simplu spus, acest fapt-de-a-fi-de-fiecare-dată, care se constituie într-una dintre structurile fundamentale ale *Dasein*-ului, se răsfrînge și asupra enunțului său.

În mod primar, *Dasein*-ul este „în lume" și, fiind astfel, el este totodată un *Dasein* „al meu". El este „în lume" ca *Dasein* al *meu*, ca *Dasein* ce îmi este propriu. Această calitate a *Dasein*-ului de a fi *propriu*, de a fi *al meu*, se află într-o legătură intimă cu determinația sa temporală, aceea de a fi „de fiecare dată", astfel încît se poate spune că *Dasein*-ul este unul *propriu* prin faptul că este *de fiecare dată*. *Dasein*-ul este determinat de această „particularitate temporală" și o analiză a structurilor sale fundamentale nu poate face nicicînd abstracție de aceasta, spune Heidegger.

Se observă prin urmare că toate structurile fundamentale ale *Dasein*-ului se regăsesc la nivelul acestei „parti-

cularități temporale" și din aceasta se poate cel mai bine observa că analiza de față este centrată pe dimensiunea sa temporală, implicată pe tot parcursul analizei. Nu astfel stau lucrurile în *Sein und Zeit*, unde demersul are două momente distincte. Temporalitatea *Dasein*-ului este, ce-i drept, de la început indicată, însă analiza structurilor fundamentale este realizată separat de temporalitate, pentru ca apoi, după ce a fost încheiată, ea să fie „proiectată" pe fundalul temporalității, în cadrul unui demers distinct ce constituie conținutul secțiunii a doua a lucrării.

5. S-a văzut cu puțin înainte că *Dasein*-ul este determinat ca fapt-de-a-fi-laolaltă-cu-ceilalți; ca o consecință a acestui fapt, el ajunge să nu mai fie el însuși, ci să fie acaparat de modul de a fi al celorlalți, să se piardă printre aceștia. Această *cădere* (cum este numită în *Sein und Zeit*) a *Dasein*-ului din felul său de a fi *propriu* se petrece la nivelul cotidianității. În cotidianitate „nimeni nu este el însuși", intrînd sub dictatura *impersonalului „se"*.

6. Ființarea pe care o urmărim în determinațiile sale fundamentale este o ființare *preocupată de ființa sa*. S-a putut vedea, în cele spuse mai înainte, că de fiecare dată cînd *Dasein*-ul vorbește despre un lucru sau altul, în această vorbire a lui este implicată o vorbire despre sine, o interpretare de sine. Tot astfel, orice preocupare a *Dasein*-ului pentru un lucru sau altul are ca fundal o preocupare a lui pentru *ființa* sa.

Această preocupare a *Dasein*-ului pentru ființa sa este redată, în analiza fundamentală din *Sein und Zeit*, prin existențialul *grijii*. Acest existențial le cuprinde în sine

pe toate celelalte și el împlinește analiza, cu ajutorul său fiind desprins „sensul ființei *Dasein*-ului". Capitolul șase din prima secțiune a lucrării poartă titlul: *Grija ca ființă a Dasein-ului.*

Acest existențial numit grijă îndeplinește o funcție totalizatoare, deoarece, prin el, structura *Dasein*-ului este determinată ca întreg.

În contextul examinării acestui existențial al grijii se poate sesiza cel mai bine diferența dintre punctul de plecare al cercetării de față și punctul de plecare din *Sein und Zeit*. În *Conceptul de timp*, analiza *Dasein*-ului este realizată urmînd firul călăuzitor al întrebării privitoare la timp și tocmai de aceea faptul-de-a-fi-de-fiecare-dată capătă rolul de liant al structurilor *Dasein*-ului. Accentul este pus pe această „particularitate temporală" a *Dasein*-ului, de vreme ce această ființare este abordată ca ființare privilegiată, printre celelalte ființări, în raport cu timpul.

În *Sein und Zeit*, punctul de plecare îl constituie întrebarea privitoare la ființă și *Dasein*-ul este vădit ca ființare privilegiată în raport cu ființa, prin faptul că este singura dintre ființări care întreține o relație cu ființa și deține o înțelegere a ei. Accentul va cădea pe preocuparea *Dasein*-ului pentru ființa sa, anume pe structura care face posibilă această preocupare și care este „grija". Raportul privilegiat al *Dasein*-ului cu timpul nu este pierdut din vedere, dar intră în umbra privilegierii *Dasein*-ului în raport cu ființa. El nu va mai juca rolul central, dar va îndeplini o funcțiune determinată. De vreme ce ființa nu poate fi nicicînd înțeleasă decît dintr-un orizont temporal, ființarea numită *Dasein* va fi singura dintre ființări

care deține o înțelegere a ființei tocmai pe baza legăturii sale intime cu timpul. Raportul său privilegiat cu timpul reprezintă condiția pentru raportul său privilegiat cu ființa. În acest sens se poate spune că trecerea de la meditația asupra *Dasein*-ului așa cum o aflăm în conferința din anul 1924 la concepția despre *Dasein* din *Sein und Zeit* se petrece în deplină continuitate, fără ruptură.

7. Următoarea dintre structurile fundamentale ale *Dasein*-ului evidențiate aici este „situarea afectivă“ a acestei ființări. Termenul „tehnic“ utilizat în *Sein und Zeit* este acela de *Befindlichkeit*. El apare în textul de față în traducerea citatului din Cartea a XI-a a *Confesiunilor*, ceea ce dovedește că era, la vremea aceea, deja inclus în aparatul conceptual heideggerian. Cu toate acestea, domeniul pe care el îl acoperă este descris de către Heidegger aici prin parafrază. Nu este numit în acest loc un alt termen tehnic care să-i redea conținutul. „Situarea afectivă“ apare pentru prima oară la Heidegger în prelegerea din semestrul de iarnă al anului 1919–1920, dar nu ca termen fixat, ci menționat doar în treacăt.

8. Nu putem cunoaște *Dasein*-ul printr-o considerare a sa din exterior, ci trebuie să fim înșuși *Dasein*-ul. El nu poate face obiectul unei demonstrații și nici nu poate fi vădit ca atare. Raportul primordial cu *Dasein*-ul se împlinește numai prin faptul de a fi acest *Dasein*, în chip nemijlocit. Atunci cînd se experimentează pe sine prin felul în care vorbește despre sine sau se autointerpretează, el nu se „deține“ pe sine decît într-un mod cu totul determinat, care nu poate înlocui faptul nemijlocit de

a fi acest *Dasein.* Căci vorbind despre sine el oferă o explicitare de sine marcată de cotidianitate, de ceea ce, la nivel cotidian, se enunță cu privire la *Dasein*, dintr-o perspectivă dominată de tradiție și de impersonalul „se“.

Condiția autenticității sau problema sfîrșitului

După ce a trecut în revistă determinațiile fundamentale ale *Dasein*-ului, Heidegger face o observație cu privire la legitimitatea acestei analize abia întreprinse. Ea a fost realizată în virtutea presupoziției că ființarea pe care tocmai a analizat-o în structurile sale fundamentale este *accesibilă* cercetării. Desigur că această presupoziție poate fi înlăturată, nemaifiind acceptată la un moment dat, și atunci e posibil ca ființarea prin care întrebarea privitoare la timp capătă un răspuns să refuze să ofere acest răspuns.

Însă nu poate fi invocat în acest sens insuccesul unei anumite discipline în a cunoaște *Dasein*-ul. Dacă psihologia nu reușește să ducă pînă la capăt meditația sa asupra acestei ființări nu înseamnă că ființarea *Dasein* este neapărat inaccesibilă. Și nici capacitatea umană limitată de a cunoaște nu poate fi invocată în acest sens. Dificultatea nu este de ordin „teoretic“ și nu privește capacitatea unei științe determinate de a ajunge sau nu la o cunoaștere a *Dasein*-ului. Dificultățile cu care se confruntă științele despre om se fundează toate într-o dificultate unică. Și anume în aceea de a surprinde ființarea pe care o tematizează la nivelul *autenticității* sale, sau, în termeni heideggerieni, a surprinde *Dasein*-ul *în autenticitatea ființei sale.*

Condiția pentru analiza *Dasein*-ului este, prin urmare, autenticitatea. Acest lucru îl arată Heidegger la începutul celei de-a doua secțiuni din partea publicată din *Sein und Zeit*. Analiza pe care a întreprins-o în prima secțiune a descris doar ființa neautentică a *Dasein*-ului. Dar ce înseamnă oare a surprinde *Dasein*-ul în ființa sa autentică ? Ce anume i-a lipsit analizei și de ce trebuie ea completată printr-un demers ulterior ? Răspunsul îl aflăm în același loc din *Sein und Zeit*, unde se spune că ființa *Dasein*-ului trebuie adusă la lumină deopotrivă în „autenticitatea" și „totalitatea" sa : „Analiza existențială de pînă acum a *Dasein*-ului nu poate avea pretenția de a fi una originară. În deținerea prealabilă a stat mereu doar ființa *neautentică* a *Dasein*-ului și aceasta ca una *neîntreagă*. Dacă interpretarea ființei *Dasein*-ului ca fundament al elaborării întrebării ontologice fundamentale trebuie să devină originară, atunci ea trebuie să fi adus mai înainte la lumină, la un nivel existențial, ființa *Dasein*-ului în *autenticitatea* și *totalitatea* sa posibilă."[37]

A surprinde Dasein-ul în ființa sa autentică înseamnă a-l surprinde în totalitatea sa. Interpretarea *Dasein*-ului nu trebuie numai să se adecveze obiectului său, ci trebuie să-și asigure această ființare în întregul său : „O interpretare ontologică *originară* cere însă nu numai o situație hermeneutică asigurată printr-o adecvare la fenomene, ci ea trebuie să se asigure în chip expres dacă deține dinainte *întregul* ființării ce servește ca temă."[38]

[37] *SuZ*, p. 233.
[38] *SuZ*, p. 232.

Care este însă dificultatea ce intervine atunci cînd vrem să surprindem *Dasein*-ul în ființa sa autentică, respectiv în întregul său? După cum am mai spus, dificultatea este una ce ține de ființarea însăși pe care o examinăm. Căci *Dasein*-ul, ca ființare, nu poate fi nicicînd întîlnit, la nivel factic, în întregul său. „Eu sînt totuși, cu *Dasein*-ul meu, întotdeauna « pe drum ».“ Rămîne întotdeauna ceva în afara privirii atunci cînd considerăm *Dasein*-ul în ființa sa, el își păstrează mereu un „excedent“, căci nu a încetat să fie și are încă de a fi. Într-un anumit sens, el „nu este încă“. Cum putem atunci să-l surprindem în întregul său?

Dacă *Dasein*-ul este întotdeauna ceva care nu a ajuns la sfîrșit, el nu poate fi surprins totuși nici atunci cînd și-a atins sfîrșitul. Căci de îndată ce și-a atins sfîrșitul, el încetează să mai fie și nu mai putem, desigur, să vorbim despre ceva care nu mai este. Aporia în fața căreia ne așază *Dasein*-ul este următoarea: „Înainte de acest sfîrșit el nu e niciodată cu adevărat ceea ce este; și cînd este astfel, atunci el nu mai este.“ Pentru a afla o ieșire din acest impas, meditația se vede, prin urmare, nevoită să se aplece asupra „graniței“ dintre *Dasein*-ul care este totuși, fără a fi cu adevărat ceea ce este, și *Dasein*-ul care nu mai este.

Moartea ca posibilitate extremă și *Dasein*-ul ca ființă-posibilă

Heidegger spune că *„autenticitatea Dasein-ului* este ceea ce constituie *posibilitatea extremă a ființei lui*“. Or, în *Sein und Zeit* se va vedea că această „posibilitate ex-

tremă" a ființei *Dasein*-ului este moartea[39]. *Dasein*-ul nu sfîrșește precum celelalte ființări, ci are un mod propriu de a sfîrși. O scurtă analiză heideggeriană aflată în paragraful 48 din *Sein und Zeit* ne arată ce înseamnă „a sfîrși" în cazul ființărilor ce nu sînt de ordinul *Dasein*-ului și cum el deține și în acest caz o particularitate. „Moartea, ca sfîrșit al *Dasein*-ului, nu poate fi caracterizată prin nici unul dintre aceste moduri ale sfîrșirii."[40]

Dasein-ul sfîrșește, într-un fel, înainte de a ajunge la sfîrșit. Terminologic, acest fapt este exprimat în felul următor: el nu este o ființă care ajunge în chip firesc *la* sfîrșit *(Zu-Ende-sein)*, ci una care este ***întru*** sfîrșit *(Sein zum Ende)*. În analitica existențială a fost evidențiat faptul că *Dasein*-ul este mereu „înaintea lui însuși", că el anticipează ceea ce el însuși va fi, și în acest moment se vădește că el își anticipează chiar propriul sfîrșit. El pre-merge către moarte. Moartea nu este, pentru el, numai un sfîrșit, dar este și un mod de a fi. Acest mod de a fi este unul *posibil*, deoarece, prin anticiparea pe care o întreprinde, *Dasein*-ul se așază dintru început în cîmpul posibilului, acordîndu-i o preeminență față de ceea ce este real. „*Dasein*-ul, ca viață umană, este *primordial ființă-posibilă*."

Se poate spune, prin urmare, că moartea are relevanță și în existența facticā a *Dasein*-ului, că îl determină în modul lui de a exista factic. De îndată ce a început să fie, *Dasein*-ul se confruntă, prin actul anticipării, cu moartea sa posibilă: „Ceea ce înțelegem prin moarte ca

39 *SuZ*, p. 250.
40 *SuZ*, p. 245.

sfîrșire nu are sensul unui fapt-de-a-fi-la-sfîrșit al *Dasein*-ului, ci al unui fapt-de-a-fi-întru-moarte al acestei ființări. Moartea este un mod de a fi, pe care *Dasein*-ul și-l asumă îndată ce este."[41]

Problema morții intervine în cîmpul meditației despre *Dasein* dintr-o necesitate metodică. Ea vine să ofere o cale de ieșire din „aporia" cu care s-a văzut confruntată gîndirea atunci cînd a căutat să surprindă această ființare în întregul ei. Fenomenul morții a fost cercetat în calitatea sa de fenomen ce condiționează o privire asupra *Dasein*-ului ca întreg — în contextul mai larg al problemei „sfîrșitului". Ea a fost abordată, în fond, ca un „fenomen al vieții", după cum spune Heidegger la p. 246 din *Sein und Zeit*, și nu se poate crede nicicînd că importanța pe care i-o acordă Heidegger în cuprinsul lucrării, ca și în textul de față, vădește în vreun fel o „tendință către morbid" a acestei filozofii. Problema morții și discursul despre moarte sînt la fel de legitime ca moartea însăși.

Dasein-ul de neînlocuit

Printre posibilitățile deschise *Dasein*-ului de al său fapt-de-a-fi-laolaltă cu ceilalți este și aceea ca el să poată fi *reprezentat*, în anumite situații, de către altcineva, de către ceilalți. O experiență se poate transmite, se poate comunica, iar prezența nemijlocită a *Dasein*-ului, prezența factică, poate fi suplinită printr-o „informare" cu privire la „experiența" celorlalți. De pildă, opinia *Dasein*-ului

---

[41] *SuZ*, p. 245.

într-o problemă sau alta poate fi și este reprezentată de altcineva sau de ceilalți, fără modificări esențiale.

Însă, pe de o parte, *Dasein*-ul nu poate fi „înlocuit" atunci cînd ajunge la sfîrșit, iar, pe de altă parte, nu poate obține decît o „falsă informație" despre ce este moartea atunci cînd se confruntă cu moartea altuia. Moartea este întotdeauna moartea *mea*, atît în sensul că nimeni nu poate muri în locul meu, cît și că moartea celuilalt nu-mi spune nimic despre ce înseamnă a muri.

Sfîrșitul este unul „propriu". Ca unul ce este propriu, el nu poate fi experimentat ca real, ci se revelează numai prin chipul său posibil. Moartea există numai ca posibilitate, însă în posibilul ei se deschid două domenii diferite, ca urmare a atitudinii diferite pe care o poate avea *Dasein*-ul față de moarte. El o poate „uita", admițînd-o ca posibilă, sau se poate angaja în cîmpul acestui posibil, prin actul anticipării, căutînd să obțină dinainte o experiență valabilă a propriei morți. Aceste două atitudini pot coexista, tot așa cum în ființa *Dasein*-ului realul și posibilul coexistă, avînd, unul sau celălalt, rolul determinant.

Moartea, ca moarte anticipată, spre care *Dasein*-ul pre-merge, a fost numită în textul de față cu un termen care elimină orice dubiu cu privire la natura ei, ca „fenomen al vieții"; a fost numită „săvîrșire" *(das Vorbei)*. Astfel exprimată terminologic, moartea este numită cu privire la funcția sa determinată, pe care o vom examina în cele ce urmează.

Dasein-ul nu este „ceva", ci este un „cum"

În textul conferinței se spune în continuare: „Această săvîrșire nu este « ceva », ci un « cum », și anume adevă-

ratul « cum » al *Dasein*-ului meu. Această săvîrșire, spre care eu pot pre-merge ca înspre una ce este a mea, nu este « ceva », ci pur și simplu un « cum », propriu *Dasein*-ului meu."

Săvîrșirea *Dasein*-ului, pe care acesta o anticipează, nu are un conținut anume ce trebuie experimentat, ci este mai degrabă cea care face posibilă experimentarea de sine a *Dasein*-ului. Moartea, cum am mai spus, este resimțită de către *Dasein* ca un mod de a fi, ca un „cum". Ea este anticipată numai în această latură, ca mod propriu de a fi și nu ca moment determinat. Ea revelează un „cum", un fel de a fi, pe care *Dasein*-ul și-l asumă. Prin pre-mergerea sa, el însuși devine un „cum", în sensul că *felul* său *de a fi* devine definitoriu. A spune că *Dasein*-ul este un „cum" înseamnă a spune că el este un „mod de a fi".

Săvîrșirea, anticipată de către *Dasein*, îi descoperă acestuia faptul că, dintru început și de cele mai multe ori, el este în modul cotidianității. Ea face vizibilă cotidianitatea ca mod de a fi ce este propriu *Dasein*-ului, o arată în al său „cum".

Modul de a fi al *Dasein*-ului dă seama despre ființa acestei ființări. *Faptul că Dasein-ul este* (ființa *Dasein*-ului) poate fi înțeles pornind de la *felul în care el este*. Astfel putem interpreta enunțul din textul de față, care spune: „categoria fundamentală a acestei ființări este acel « cum »".

„Fenomenul fundamental al timpului" sau timpul autentic

Meditația de pînă acum poate trezi impresia că s-a îndepărtat în mod vicios de punctul său de plecare. Între-

barea privitoare la timp, care s-a pus la început, pare a fi pierdută din vedere în cursul unei analize atît de complexe a *Dasein*-ului — ființarea care era menită să aducă o clarificare în problema timpului.

Din cele spuse în continuare se va vedea că pre-mergerea întru moarte a *Dasein*-ului are în primul rînd o semnificație temporală: „*Această pre-mergere* nu *este* altceva decît *viitorul autentic și unic al propriului Dasein*. În pre-mergere, *Dasein*-ul *este* viitorul său, astfel încît, în această orientare a sa către viitor, el revine la trecutul și la prezentul său."

Moartea, ca săvîrșire a *Dasein*-ului, reprezintă reperul temporal prim al acestei ființări. *Dasein*-ul se „orientează" în materie de timp pornind de la săvîrșirea sa. Anticiparea săvîrșirii se constituie ca viitor autentic al *Dasein*-ului. Însă viitorul *Dasein*-ului nu este dimensiunea temporală unică pe care pre-mergerea o pune în joc. Acest viitor se repercutează asupra prezentului ca și asupra trecutului, astfel încît *Dasein*-ul devine „locul" în care cele trei dimensiuni temporale se unesc. El este totodată prezent, trecut și viitor. În acest sens, am putea spune, el este „însuși timpul", iar nu „în timp".

Prin *Dasein*, fenomenul fundamental al timpului se descoperă a fi viitorul. Pre-mergerea *Dasein*-ului către săvîrșirea sa instituie această preeminență a dimensiunii viitorului față de trecut și prezent. Însă în cursul acestei pre-mergeri, în care el își surprinde propriul viitor, are loc o revenire la trecutul și prezentul propriu. Preeminența viitorului este așezată de Heidegger pe fundalul unei determinări reciproce a celor trei „ecstaze" temporale, cum au fost numite în *Sein und Zeit*.

În istoria gîndirii despre timp, fiecăreia dintre dimensiunile temporale i-a fost acordată, într-un moment sau altul, funcțiunea determinantă. CARR arată, privitor la Dilthey, Husserl și Heidegger, felul în care cei trei gînditori au avut același punct de plecare în meditația lor asupra timpului (anume „caracterul temporal al trăirilor"), dar fiecare dintre ei a ajuns într-un loc diferit, acordînd preeminență cînd trecutului (Dilthey), cînd prezentului (Husserl), cînd dimensiunii viitorului (Heidegger). Toți acești gînditori, arată același comentator, au surprins fenomenul originar al temporalității, adică au încercat să gîndească unitatea mai profundă a celor trei dimensiuni temporale. Dilthey și Heidegger au încercat, în moduri diferite, să se elibereze de dominația tradițională a prezentului, pe cînd Husserl nu s-ar fi detașat de modul în care gîndirea tradițională concepe timpul, înțelegîndu-l în continuare la un nivel „obișnuit", bazat pe o interpretare din perspectiva prezentului.

Viitorul este, la Heidegger, *„fenomenul fundamental al timpului"*, în măsura în care el realizează unitatea originară a celor trei ecstaze. În viziunea sa, *Dasein*-ul nu trăiește exclusiv în viitor, ci trăiește simultan în prezent, trecut și viitor; nu trăiește în viitor, ci doar *interpretează* trecutul și prezentul pornind de la viitor. Viitorul este, de aceea, „viitor care face ca ceva să fi fost și care prezentizează" *(die gewesende-gegenwärtigende Zukunft)*.[42]

Timpul astfel înțeles este timpul autentic, sau „temporalitatea autentică".

---

[42] Cf. *SuZ*, p. 350.

Timpul neautentic

CARR[43] este de părere că preeminența viitorului la Heidegger nu poate fi înțeleasă fără a o pune în directă legătură cu distincția dintre autenticitate și neautenticitate. Atunci cînd Heidegger spune[44] că viitorul este *„fenomenul primordial al temporalității originare și autentice"*, implicit se pune problema unei temporalități *neautentice.* Distincția „existențială" între autenticitate și neautenticitate stă la baza „alegerii" viitorului ca dimensiune temporală originară. Cu siguranță că Heidegger nu acordă viitorului rolul determinant în mod decizional, ci numai în urma operării acestei distincții. El admite, prin urmare, și o variantă neautentică a temporalității, ca temporalitate centrată în dimensiunea prezentului. Conceptul obișnuit de timp oferă o înțelegere a timpului pornind de la prezent și el își are, în anumite limite, îndreptățirea sa, în măsura în care *Dasein*-ul însuși poate fi neautentic. Cu alte cuvinte, interpretarea timpului ca prezent își are temeiul în temporalitatea neautentică.

Heidegger descrie în amănunt cum se manifestă temporalitatea neautentică și înfățișează o seamă de „simptome" ale sale. El revine cu meditația sa asupra ceasului, oferind o interpretare mai originară a „folosirii" lui, din perspectiva deschisă de analiza *Dasein*-ului. În cuprinsul primei interpretări el arătase că timpul este dat dinainte ceasului de către *Dasein*, prin enunțarea impli-

---

[43] *Künftige...*, p. 423.

[44] *SuZ*, p. 329.

cită sau explicită a unui „acum". În cea de-a doua interpretare se vădește că timpul pe care *Dasein*-ul îl dă dinainte ceasului nu este timpul său autentic. Este un timp pe care îl „pierde" chiar în momentul în care îl remite ceasului, deoarece îl remite în intenția de a-l măsura. „*Dasein*-ul calculează și se întreabă privitor la un « cît de mult » al timpului și de aceea el nu se raportează nicicînd în mod autentic la timp. Întrebîndu-se astfel, privitor la un « cînd » și la un « cît de mult », *Dasein*-ul își pierde timpul. Ce se întîmplă în cazul acestui mod de interogare, dacă ea e una ce pierde timpul? De unde vine timpul? *Dasein*-ul care își face calcule în privința timpului și care trăiește cu ceasul în mînă, tocmai acest *Dasein* ce supune timpul calculului spune întruna: « n-am timp ». Oare nu se trădează el pe sine prin ceea ce face cu timpul, în măsura în care chiar el însuși este timpul? Să pierzi timpul și pentru asta să-ți procuri ceasul !" Prin ultima frază, Heidegger „demască" neautenticul cuprins în folosirea ceasului de către *Dasein*. *Dasein*-ul spune „n-am timp" cu ceasul în mînă, ceea ce înseamnă că el încetează să „dețină" timpul.

Un alt simptom al temporalității neautentice este faptul că „*Dasein*-ul fuge de « cum » și se agață de un « ce » prezent de fiecare dată". Cum s-a putut vedea din cele spuse mai înainte, *Dasein*-ul are acces la viitorul, prezentul și trecutul propriu doar prin intermediul lui „cum" și nu le poate surprinde ca fiind „ceva". Și asta pentru motivul că timpul luat ca „ceva" se descoperă, pe de-o parte, ca ceva ce nu mai este (trecutul) și ca ceva ce nu este încă (viitorul). Doar clipa prezentă pare să fie *ceva*, întinzîndu-și, cum spunea Lotze, două brațe de neființă,

unul către trecut și celălalt către viitor. Accesul la timpul unitar, în care cele trei dimensiuni formează un tot, nu poate avea loc decît în varianta lui „cum“. Temporalitatea neautentică se vădește, potrivit celor spuse, ca una ce nu are acces la timpul ca întreg.

Timpul este *Dasein*-ul

Heidegger spune adesea că pentru întrebările filozofiei nu se pot afla răspunsuri definitive, căci ele conduc mereu mai departe, deschizînd de fiecare dată un alt orizont. O întrebare filozofică nu se pune la întîmplare, ca una de circumstanță, ci ea trebuie *pusă* cu adevărat, în chip *explicit*, iar acest lucru se petrece uneori prin *repetarea* ei. Se poate spune că, la începutul lucrării *Sein und Zeit*, întrebarea privitoare la ființă este „scoasă din uitare“ de către Heidegger prin însăși repetarea ei.

Întrebarea privitoare la timp, pe care Heidegger o pune în această conferință chiar dintru început, nu este tematizată ca atare decît în cele din urmă cînd, se va vedea, va fi totodată modificată.

Însă înainte chiar de a repeta întrebarea cu privire la timp, Heidegger găsește de cuviință să repete în acest text înseși răspunsurile la întrebarea „Ce este timpul?“ „Timpul este *Dasein*-ul“, răspunde el atunci cînd examinează fenomenul timpului natural, al timpului cosmic. Sensul acestui răspuns era următorul: *Dasein*-ul este ființarea care dă seama despre timp în cea mai mare măsură și numai printr-o cercetare aplicată asupra *Dasein*-ului putem ajunge să aflăm „ce este timpul“. Prin aceasta nu s-a răspuns în chip definitiv la întrebare, ci numai a fost indi-

cată o cale către obținerea unui răspuns ultim. În mod surprinzător însă, răspunsul definitiv la întrebarea despre timp pare să enunțe același lucru ca primul, de vreme ce, inversîndu-se termenii definiției, se spune: „*Dasein*-ul este timpul." Explicitarea nu întîrzie însă să apară: „Timpul este temporal. *Dasein*-ul nu este timpul, ci temporalitatea."

Dar ce aflăm nou atunci cînd ni se răspunde astfel, anume că *Dasein*-ul nu este timpul, ci este temporalitatea? Încă înainte de a iniția analiza *Dasein*-ului, cu indicarea structurilor sale fundamentale, Heidegger spunea că întrebarea privitoare la timp este preocupată să înțeleagă timpul din perspectiva temporalității. Însă timpul despre care s-a întrebat la început reprezintă un derivat al temporalității, ca timp originar, și întrebarea privitoare la timp se vădește a fi, în fond, întrebarea privitoare la temporalitate. Analiza *Dasein*-ului a arătat că temporalitatea este timpul surprins în unitatea dimensiunilor sale, timpul ca întreg, avînd o sursă unică: producerea de timp *(Zeitigung)* a *Dasein*-ului. *Dasein*-ul produce timpul ca unitate indisolubilă dintre trecut, prezent și viitor.

Cu toate acestea, timpul văzut ca fenomen unitar nu poate fi înțeles ca fiind unul sigur. El este timpul *de fiecare dată* al *Dasein*-ului și poartă amprenta acestei „unicități temporale" a *Dasein*-ului. Afirmația lui Heidegger de la sfîrșitul conferinței, „timpul este temporal", poate fi înțeleasă fără îndoială astfel: timpul este *timpul de fiecare dată*, el nu este ceva în interiorul căruia se petrec evenimentele, ci mai degrabă cel care acordă fiecărui eveniment o „unicitate". El este adevăratul *principium*

individuationis. *Dasein*-ul, prin raportarea sa la timp, în variantă autentică, se descoperă ca sine. El devine „el însuși“ prin marca temporală unică pe care și-o dă singur, „producînd“ timpul.

Ființă și timp

Pentru a clarifica într-o anumită măsură sensul concepției despre timp dezvoltată de către Heidegger în această conferință este necesar să privim cele discutate în contextul mai larg al problemei ființei și să vedem dacă întrebarea privitoare la ființă, pe care Heidegger a descoperit-o foarte devreme pe drumul său de gîndire, determină în cele din urmă abordarea problematicii timpului așa cum o întîlnim în conferința de față. Ceea ce înseamnă a vedea în ce măsură meditația din *Conceptul de timp* se înscrie în „programul de cercetare“ heideggerian prezentat în *Sein und Zeit*.

Heidegger a fost de la început și pînă la sfîrșit preocupat de întrebarea privitoare la ființă. Problema ființei, se poate spune, a reprezentat problema centrală a gîndirii sale. Majoritatea comentatorilor operei lui Heidegger au sesizat faptul că meditația heideggeriană asupra ființei s-a constituit în două faze diferite, despărțite de faimoasa „răsturnare“ sau „schimbare de direcție“ *(Kehre)* vizibilă în conferința din anul 1930, *Despre esența adevărului*. Prima cale a gîndirii ființei ar fi fost aceea „de la *Dasein* la ființă“, iar, după răsturnare, ființa ar fi fost tematizată în ea însăși, sau, cu cuvintele lui Heidegger, „în adevărul său“. Drumul urmat de Heidegger „de la *Dasein* către ființă“ s-a constituit de fapt ca o încercare

de a gîndi ființa din orizontul temporalității *Dasein*-ului. Drumul urmat după răsturnare ar fi fost încercarea de a gîndi ființa „independent de temporalitate".

Dar nu este oare problema timpului înțeles ca temporalitate a *Dasein*-ului o consecință directă a elaborării întrebării privitoare la ființă, din moment ce *Dasein*-ul, ca ființare înțelegătoare de ființă, este dezvăluit ca temporalitate ? Nu este oare problema temporalității „provocată" de însăși întrebarea privitoare la ființă ? *Problema timpului la tînărul Heidegger nu putea avea ca origine și scop al ei decît problema ființei.*

Vom căuta să dovedim adevărul acestei afirmații urmărind cele spuse de Heidegger în două lucrări diferite, respectiv la începutul celei de-a doua secțiuni din *Sein und Zeit* și în prelegerea din semestrul de vară al anului 1925, anunțată în orarul Universității din Freiburg cu titlul *Geschichte des Zeitbegriffs*.

În deschiderea celei de-a doua secțiuni din *Sein und Zeit*, Heidegger face un „bilanț" a ceea a fost *obținut* prin analitica *Dasein*-ului și arată ce anume este *căutat* în continuare. Și spune: „*Ceea ce căutăm* este răspunsul la întrebarea privitoare la sensul ființei în genere și mai ales posibilitatea unei elaborări radicale a acestei întrebări fundamentale a oricărei ontologii. Însă eliberarea orizontului în care ceva precum ființa în genere devine în primă instanță inteligibil coincide cu elucidarea posibilității înțelegerii ființei în genere, care, ea însăși, aparține constituției ființării pe care o numim *Dasein*. Totuși înțelegerea ființei nu poate fi elucidată ca mod esențial de a fi al *Dasein*-ului decît atunci cînd ființarea

căreia ea îi aparține este interpretată, *la un nivel originar*, în sine însăși, cu privire la ființa sa."[45]

Condiția pentru obținerea unui răspuns la întrebarea privitoare la sensul ființei o reprezintă, prin urmare, elucidarea posibilității înțelegerii ființei în genere, adică o interpretare *originară* a *Dasein*-ului, ca ființare care înțelege ființa. „Însă temeiul ontologic originar al existențialității *Dasein*-ului este *temporalitatea*", va spune el ceva mai tîrziu, în cuprinsul aceluiași paragraf 45.[46]

Nu se desprinde oare cu claritate din cele spuse aici de către Heidegger că temporalitatea este cercetată în contextul elaborării întrebării despre ființă și *în vederea* obținerii unui răspuns la această întrebare? Nu putem spune, prin urmare, că cercetarea temporalității are sens *numai* în vederea punerii concrete a întrebării privitoare la ființă, neavînd o „finalitate" proprie?

În prelegerea din anul 1925 Heidegger s-a exprimat în chip mai direct cu privire la „dependența" problemei temporalității de problema ființei. Conceptul de timp, spune el în deschiderea acestei prelegeri, este un concept pe firul căruia „ne apropiem" de problematica ființei; el nu poate fi considerat „în sine", ci numai în legătură directă cu întrebarea fundamentală a filozofiei: „Astfel, conceptul de timp nu este un concept oarecare, ci el stă în legătură cu întrebarea fundamentală a filozofiei [...]. *Istoria conceptului de timp* este însă atunci *istoria descoperirii timpului* și *istoria interpretării sale prin*

[45] *SuZ*, p. 231.
[46] *SuZ*, p. 234.

concepte, ceea ce înseamnă că această istorie este *istoria întrebării privitoare la ființa ființării*...“[47]

Întreaga meditație asupra timpului din conferința de față o putem considera ca o meditație „indirectă“ asupra ființei, în măsura în care ea contribuie la evidențierea temporalității ce va servi, în *Sein und Zeit*, ca orizont de înțelegere a ființei. Determinarea timpului ca *principium individuationis* are, de asemenea, o relevanță ontologică. Nu este proclamată, ce-i drept, în textul de față, „ontologia fundamentală“ din *Sein und Zeit*, însă se poate spune, pe baza celor arătate despre *Dasein* și despre timp, că determinarea timpului căutată aici nu este alta decît aceea a timpului ca „orizont al înțelegerii ființei“.

Modificarea întrebării privitoare la timp

Orice interogare este un act de căutare, spune undeva Heidegger. Însă întrebarea poate fi o căutare fără sens, o căutare oarbă, atîta vreme cît ea este orientată greșit, țintind către un răspuns nerevelator, un răspuns care o închide și o desființează în calitatea sa de întrebare. Ea poate fi, prin urmare, nepotrivită, greșit pusă. „O întrebare este o prejudecată atunci cînd, privitor la ceea ce ea întreabă, ascunde deja în sine un anumit răspuns, sau cînd este o întrebare oarbă, asupra a ceva ce nu poate fi interogat.“[48]

Sfîrșitul conferinței *Conceptul de timp* aduce în prim-plan întrebarea „ce este timpul?“, care la început a fost

---

[47] GA 20, p. 8.
[48] GA 20, p. 186.

rostită în mod firesc, în toată simplitatea sa, fără a fi pusă problema posibilei ei „adecvări" sau „inadecvări" la ceea ce ea întreabă. Urmînd firul ei, meditația s-a aplecat mai întîi asupra timpului așa cum a fost el conceptualizat, încă de foarte devreme, în interiorul filozofiei, ieșindu-se totuși din sfera acestei conceptualizări o dată sesizată legătura intimă dintre „timp și suflet", dintre „timp și *Dasein*". S-a descoperit că *Dasein*-ul este ființarea ce mijlocește o înțelegere „originară" a timpului și, în cea de-a doua jumătate a conferinței, această ființare a fost examinată în structurile sale fundamentale și în relația sa multiplă cu timpul. *Dasein*-ul s-a vădit ca putînd fi, simultan, autentic și neautentic, iar raportarea sa la timp a intrat în raza acestei duble posibilități, purtînd, la rîndul ei, marca autenticității sau a neautenticității. Fenomenul originar al timpului, în urma meditației despre *Dasein*, a fost aflat ca fiind „viitorul", timpul autentic al *Dasein*-ului, prin care el *interpretează* celelalte dimensiuni temporale, unificîndu-le și evidențiind astfel un fenomen unitar al timpului în raport cu care conceptele de „trecut", „prezent" și „viitor" încetează să mai fie relevante. Determinarea nivelului originar al fenomenului timp coincide, prin urmare, cu determinarea sa ca „temporalitate autentică a *Dasein*-ului".

În clipa în care meditația asupra timpului a atins problematica *Dasein*-ului (ca ființare care este „temporală" într-un mod privilegiat și care vădește faptul că fenomenul originar al timpului este temporalitatea autentică), *întrebarea privitoare la timp s-a transformat în întrebarea privitoare la temporalitate*. S-a văzut apoi

că problematica temporalității nu poate avea un sens de sine stătător, că ea nu poate fi elaborată decît *în vederea* „apropierii“ de un răspuns la întrebarea despre sensul ființei. Întrebarea privitoare la temporalitate este, prin urmare, subordonată întrebării fundamentale a filozofiei, anume întrebării privitoare la ființă. Iar Heidegger ne îndeamnă la sfîrșitul conferinței să nu mai căutăm către răspunsul la întrebarea privitoare la timp, ci să „repetăm“ această întrebare ca una ce privește temporalitatea. Întrebarea „ce este timpul? “, ca simplă și firească întrebare privitoare la timp, s-a transformat în întrebarea „cine este timpul? “ Aceasta este întrebarea privitoare la *Dasein*, acel *Dasein* al cărui „temei ontologic“ este *temporalitatea*.

Rezultă că întrebarea privitoare la timp este, pentru Heidegger, însăși întrebarea privitoare la temporalitate. Iar temporalitatea, timpul înțeles ca „orizont al înțelegerii ființei“, este un timp ce nu poate fi problematizat decît în legătura sa intimă cu ființa, în contextul întrebării privitoare la ființă, ca una ce este „fundamentală“, este întrebarea „cea mai adîncă“, „unica“.[49]

Putem spune, în concluzie, că privitor la timp nu se poate întreba, în filozofie, decît în legătură cu unica și fundamentala sa întrebare, care este întrebarea privitoare la ființă. Problema timpului, ca și oricare alta, de altfel, nu poate constitui pentru gîndirea filozofică, o problemă „în sine“. Ea poate fi pusă numai în spațiul pre-

---

[49] Cf. *Introducere în metafizică*, §§ 1–2, mai cu seamă pp. 10–11.

ocupării esențiale a filozofiei, care este, întotdeauna, *ființa*. Problematica timpului joacă un rol esențial atunci cînd filozofia își pune problema ființei, însă ea nu poate fi examinată independent, sau, cînd se întîmplă totuși astfel, ea nu mai este o problemă filozofică. Căci filozofia, de la începuturile ei, își pune o singură întrebare și cu aceasta ea se deschide către celelalte domenii problematice, raportîndu-le la problema ființei. Ea a lăsat (cum spune Heidegger în deschiderea lucrării *Sein und Zeit*) întrebarea privitoare la ființă să „cadă în uitare" și de aceea, într-un fel, s-a dezis de sine, căutînd acum să afle un „alt început", în care ființa să fie din nou gîndită și în care filozofia să-și recapete statutul propriu, după ce, în decursul istoriei, domeniul său a fost de multe ori acaparat de cercetarea științifică iar problemele pe care ea și le pusese odată și-au găsit răspunsuri mult mai ferme în cuprinsul științelor. Despre acest „alt început" al filozofiei și despre posibilitatea ca filozofia să „recucerească totul" prin repunerea unicei sale probleme, care este *ființa*, se va vorbi (ca și la începutul lui *Sein und Zeit*) în deschiderea *Tratatului de ontologie* al lui Constantin Noica, publicat în anul 1981. Din perspectiva celor spuse acolo, putem considera întrebarea privitoare la timp, așa cum o înfățișează Heidegger în această scurtă conferință, ca fiind cu adevărat o problemă „recucerită" de către filozofie, tocmai prin punerea ei în legătură cu ființa, în absența căreia filozofia încetează să mai existe: „După ce i s-a luat tot filozofiei, ea a rămas cu o singură problemă de început: *ființa*. Dar cu aceasta, ea poate recuceri totul. [...] S-a spus: filozofia nu are o te-

matică unitară, în numele ei fiecare vorbind despre altceva și luînd lucrurile de la început. Numai a doua jumătate a întîmpinării este adevărată, cum că fiecare ia totul de la început. Pentru prima jumătate, cum că filozofia n-ar avea o tematică unitară, răspunsul este simplu: nu numai că are una, în fond, dar are chiar o unică temă de început, *atunci cînd este filozofie*. [...] Capătul de drum este totuși unul singur: ființa."[50]

---

[50] Constantin Noica, *Devenirea întru ființă*, introducerea la partea a II-a, *Tratatul de ontologie*, Humanitas, 1998, pp. 188–192.

Bibliografie și lista siglelor folosite

HEIDEGGER, Martin

SuZ *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen 1986, sechzehnte Auflage.

GA 20 *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, în *Gesamtausgabe*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1975, Band 20, hrsg. von Petra Jaeger.

GA 24 *Grundprobleme der Phänomenologie*, în *Gesamtausgabe*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1994, Band 24, hrsg. von Friedrich-Wilhelm von Herrmann.

GA 21 *Logik. Die Frage nach der Wahrheit*, în *Gesamtausgabe*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1995, hrsg. von Walter Biemel.

GA 25 *Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft*, în *Gesamtausgabe*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1995, hrsg. von Ingtraud Görland.

Repere pe drumul gîndirii, traducere și note introductive de Thomas Kleininger și Gabriel Liiceanu, Editura Politică, București, 1988.

Originea operei de artă, traducere și note de Thomas Kleininger și Gabriel Liiceanu, cu un studiu introductiv de Constantin Noica, Editura Humanitas, București, 1995.

Introducere în metafizică, traducere de Gabriel Liiceanu și Thomas Kleininger, Editura Humanitas, București, 1999.

Bibliografie critică în volum:

AUGUSTIN, *Confesiuni*, trad. Gh. I. Șerban, Editura Humanitas, București, 1998.

DASTUR, Françoise, *Heidegger et la question du temps*, Presses Universitaires de France, 1990.

VON HERRMANN, Friedrich-Wilhelm, *Der Begriff der Phänomenologie bei Heidegger und Husserl*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1981.

VON HERRMANN, Friedrich-Wilhelm, *Subjekt und Dasein, Interpretationen zu „Sein und Zeit"*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1985.

HUSSERL, Edmund, *Meditații carteziene*, traducere, cuvînt înainte și note de Aurelian Crăiuțu, Editura Humanitas, București, 1994.

FLASCH, Kurt, *Was ist Zeit? (Augustinus von Hippo. Das XI. Buch der Confessiones. Historisch-philosophische Studie)*, Vittorio Klostermann.

FLEISCHER, Margot, *Die Zeitanalysen in Heideggers „Sein und Zeit": Aporien, Probleme und ein Ausblick*, Würzburg, 1991.

NOICA, Constantin, *Devenirea întru ființă*, Editura Humanitas, București, 1998.

PÖGGELER, Otto, *Drumul gîndirii lui Heidegger*, trad. de Cătălin Cioabă, Editura Humanitas, București, 1998.

SAFRANSKI, Rüdiger, *Ein Meister aus Deutschland. Heidegger und seine Zeit*, Carl Hanser Verlag, München–Wien, 1994.

Bibliografie critică în periodice:

BERNET, Rudolf, *Die Frage nach dem Ursprung der Zeit bei Husserl und Heidegger*, în *Heidegger-Studien* (1987/88), pp. 89–104.

CARR, David, *Künftige Vergangenheit. Zum Vorrang der Zeitdimensionen bei Husserl, Dilthey und Heidegger*, în *Dilthey und die Philosophie der Gegenwart*, Herausgegeben und eingeleitet von Ernst Wolfgang Orth, Verlag Karl Alber Freiburg/München, 1985.

HAEFFNER, Gerd, *Heidegger über Zeit und Ewigkeit*, în *Theologie und Philosophie*, 64 Jahrgang, Heft 4, 1989.
VON HERRMANN, Friedrich-Wilhelm, *Augustinus und die Phänomenologische Frage nach der Zeit*, în *Philosophisches Jahrbuch*, 100 Jahrgang 1993.
KISIEL, Theodore, *Der Zeitbegriff bei früheren Heidegger (um 1925)*, în *Zeit und Zeitlichkeit bei Husserl und Heidegger*, Beitr. von Rudolf Bernet... Freiburg–München, 1983.
ORTH, Ernst Wolfgang, *Die Mythologie der Zeit*, în *Zeit und Zeitlichkeit bei Husserl und Heidegger*, Beitr. von Rudolf Bernet, Freiburg–München, 1983.
PÖGGELER, Otto, *Heidegger und das Problem der Zeit*, în *L'héritage de Kant, Mélanges philosophiques offerts au P. Marcel Régnier*, Beauchesne, Paris, 1982.
SCHEIER, Claus-Artur, *Der vulgäre Zeitbegriff Heideggers und Hegels lichtscheue Macht*, în *Das Rätsel der Zeit: philosophische Analysen*, Hrsg. von Hans Michael Baumgartner, Freiburg–München, 1993.
SIMON, Josef, *Zum Verhältnis von Denken und Zeit bei Kant und Heidegger*, în *L'héritage de Kant, Mélanges philosophiques offerts au P. Marcel Régnier*, Beauchesne, Paris, 1982.
WIELAND, Wolfgang, *Die aristotelische Physik*, Göttingen, 1962.
WOHLFAHRT, Günther, *Der Augenblick. Zum Begriff der ekstatischen Einheit der Zeitlichkeit bei Heidegger*, în *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie*, 7/1982.